عصور

مجلة فصلية محكمة يصدرها مخبر البحث التاريخي
مصادر وتراجم


السنة الثانية عدد 03 - 1423 جوان 2003 - ربيع الثاني 1423

مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع - الجزائر

إهداء إلى
مكتبة الإسكندرية
من المخبر د. محمد صاحبي
وهران في 15/05/2005

ردمد ISSN 1112-4237
الإيداع القانوني Dépot légal 2003-868

منشورات
مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع - الجزائر
شارع السكة الحديدية / سيدي بلعباس
الهاتف والفاكس: 048546440 -048549035



﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين ءامنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين﴾

الآية 140 من سورة آل عمران

أنجزت المجلة كتابة وتصحيحا وتنظيما
من طرف الدكتور عبد القادر بوباية
بمساعدة الآنسة فتيحة حرموش

شروط النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الباحثين المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المستوفية للشروط الآتية:

1- أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره.

2- أن يتبع الباحث الأصول العلمية المتعارف عليها وبخاصة فيما يتعلق بتوثيق المصادر مع إلحاق كشف المصادر والمراجع في آخر البحث.

3- تقدم الأعمال في قرص مرن ونسخة مطبوعة على وجه واحد.

4- يتراوح البحث مابين 10 إلى 15 صفحة مكتوبة بخط Traditional Arabic مقاس 16 وتباعد 1.5 وتكتب الهوامش بمقاس 12 وبتباعد فردي.

5- تخضع كل البحوث المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم العلمي.

6- لا ترد الدراسات والبحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

7- الدراسات والبحوث المنشورة لا تعبر إلا عن رأي أصحابها.

عنوان المراسلة

ترسل البحوث والدراسات باسم:

أ.د. بوعلام بلقاسمي

مخبر مصادر وتراجم، قسم التاريخ وعلم الآثار

جامعة وهران - السانية - الجمهورية الجزائرية

الهاتف والفاكس: 213 (0)-41-353306

البريد الإلكتروني: **Oussour2002@yahoo.fr**

فهرس

المقالات

كلمة رئيس التحرير

تسعى مجلة "عصور" في إطار طموحها الفكري المعرفي إلى تقديم الدراسا ت التاريخية العلمية الجادة التي باتت تشكل حاجيات المختصين في الجامعة الجزائرية وغيرها، تستدعي تجند الأساتذة الباحثين لأجل ريادة أعماق التاريخ بماضيه الحي، وآفاق واقعه المعاصر.

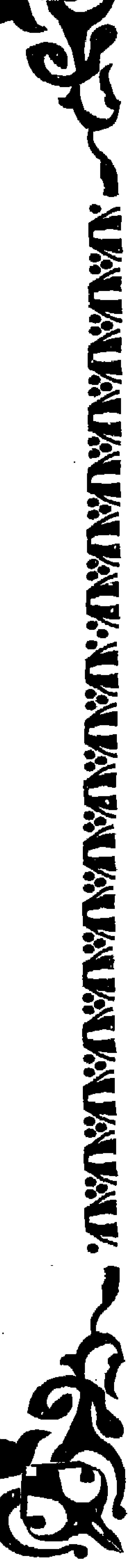
لهذا كله تواصل مجلتنا مسيرتها المعرفية بصبر وأناة وإصرار على تحدي كل الصعاب والعراقيل المادية، محافظة على العهد والمواعيد، محتفظة بالمنهج والمضمون العلميين، بدعم ثلة من الأساتذة الباحثين من مختلف الجامعات داخل الجزائر وخارجها.

لقد تزامن إعداد المجلة مع متاعب نهاية السنة الجامعية، وكذلك وفاة الأستاذ الشيخ الأطرش السنوسي، ويتزامن صدور هذا العدد مع الذكرى السنوية الأولى لرحيل الأستاذ الباحث سليمان بهلولي تغمد الله الجميع برحمته الواسعة.

ويبقى استمرار صدور مجلة "عصور" أحد اهتمامات مخبر البحث التاريخي مصادر وتراجم في جعلها مؤسسة تحكمها القواعد العلمية الموضوعية.

ونود أن نسجل في هذا المجال أن إصرارنا على مواصلة إصدار المجلة بشكلها العلمي مرهون بدعم رجال العلم والمعرفة؛ فجزاهم الله عنا خير الجزاء.

أ. د. بوعلام بلقاسمي



إلى أرواح شهداء العلم والمعرفة

الأستاذ الدكتور محمد المنوني .

أستاذ التاريخ بجامعة محمد الخامس - الرباط

الدكتور التاج بوشيخاوي

.مدير معهد علوم الأرض بجامعة وهران

الأستاذ سليمان بهلولي

أستاذ التاريخ بالمركز الجامعي بمعسكر

الأستاذ الشيخ أحمد الأطرش السنوسي

رئيس لجنة الإفتاء لولاية وهران

كلمة أسرة المخبر

بمناسبة وفاة الشيخ العلامة أحمد الأطرش السنوسي

د./ غازي جاسم الشمري

ودعت جماهير الجزائر علما من أعلامها البارزين وطودا من أطوادها الشامخين إلى مثواه الأخير في مقبرة عين البيضاء، وكان التشييع الجماهيري المهيب، الذي شارك فيه ألاف المواطنين دليل على الوفاء والحب والتقدير والاحترام الكبير الذي تكنه وهران المؤمنة لعالمها الجليل.

لقد استطاع رحمه الله أن يجمع في مرونة قادرة بين ألوان من النشاط والمواقف، وأن يؤلف بينها، فهو يعكف على الفقه تحصيلا لأمهاته، واستيعابا لشوارده، وفهما لأسراره حتى صار علما للمذهب المالكي في عموم الغرب الجزائري بل في القطر الجزائري بأكمله، وهو يعطف على التراث والثقافة العربية الإسلامية يجيدها ويتعمق فيها وينتفع بمضامينها ومناهجها، ثم يعزز ذلك بالمعايشة الحية الواعية والمحصية للمجتمع، ويدرس طبيعته وظواهره ومؤسساته لتخلص له من ذلك رؤية صالحة للحياة، ظل يدعو لها في إصرار من خلال دروسه وخطبه في جامع الموحدين أو في معهد الحضارة الإسلامية سابقا، ويعمل في شجاعة وإيمان وقدرة، ويتحمل في سبيلها التضحية بعد التضحية، ويخوض المشكلة بعد المشكلة في تجرد وإنكار ذات حتى تحقق في حياته بعض ما كان يحلم به، ومع ذلك ظل حيث هو عاملا يعلم ويتعلم مدى الحياة، مثلا من أمثلة الشموخ والالتزام؛ فلم يعش في عالم الكتب الدينية بعيدا عن حياة أمته وهمومها، ولكنه وصل بينهما أخذا وعطاء في تفاعل حي وخلاّق.

كان الشيخ الإمام الأطرش السنوسي–طيب الله ثراه– أحد معالم المجتمع الوهراني، وأحد صناعه الكبار، وأن أثاره العلمية من دراسات ومحاضرات في الملتقيات الدولية والوطنية ودروس ستظل شاهدة على عبقريته، ويأتي في مقدمتها دراسته القيمة الموسومة بـ"مالك

ومدرسة المدينة"[1] ، وإن قصة حياته (نشأته، دراسته في جامع الزيتونة، إنضمامه إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، جهاده ضد الوجود الاستعماري الفرنسي، الإعتقال والتعذيب) ستظل كذلك قدوة صالحة بما تنطوي عليه من صفات شخصية نادرة، ولما ترمز إليه من معان إنسانية نبيلة تلهم الجيل بعد الجيل قيم الإرادة والسعي والعطاء والوفاء.

وإذا كان الموت–وهو غاية كل حي– يطوي الوجود المادي للأحياء، فإن الوجود المعنوي يتجاوز الموت ويستعصي على الفناء؛ فالحياة تهب أبناءها الذين وهبوا لها حياتهم البقاء جزاء وفاقا، وإن الشيخ الأطرش السنوسي واحد من هؤلاء الذين سيعيشون في ضمير أمتهم العربية الإسلامية وفي فكرها المئات من السنين؛ فسلام عليه في الخالدين.

آمن بالإسلام دينا يعبد به الله وحده؛ فطالب بتتريهه عن شبهات الشرك وتجريده من طقوس الرهبانية، وآمن به نظاما حياتيا ميسرا يفرض العمل ويرفض العطل، ويريد اليسر ولا يرضى العسر، وقدر أنه والعلم ردفان، وأنهما للإنسانية عونان، تعيش بهما عيش سلام وتعاون وإخاء.

آمن بالعربية لغة فدعا إلى تحريرها وتطويرها وسيادتها، وصدّق الدعوة بما نشر من آثار وحرّر من أفكار، وآمن بالعربية أمة لها شمائلها وخصائصها ومقوماتها؛ فدعا إلى تحريرها وسيادتها، وصدّق الدعوة بكفاح سياسي مرير ضد الوجود الاستعماري الفرنسي، وشفّع الكفاح بالحجة التاريخية والسند العلمي؛ فخرج من ذلك بها أمة من أرحم الأمم حين تسود، ومن أقدرها على رد الحيف حين تساد، وجلي للمحب والشانيء أنها من الأمم الراقية، ذوات التاريخ الحضاري المشهود له بالفضل على الإنسانية.

إن من أهم إسهامات الشيخ الإمام الأطرش السنوسي في الحياة الفكرية هي دراسته للإمام مالك رضي الله عنه ودوره الفقهي والسياسي، إن هذا الموضوع من الموضوعات التي يخشى الباحثون والدارسون المعاصرون الإقدام عليها لعدم توفر الأرضية الفقهية الصلبة لدى معظمهم وتقتصر الدراسات– على قلتها حسب معلوماتنا–على تناول جوانب معينة عن انتشار المذهب المالكي في أقطار المعمورة.

وعلى الرغم من أن الحديث عن أئمة المسلمين له من النفع والفائدة في الدنيا والآخرة ما يجعل كل مسلم مطالبا بأن يعكف على قراءة سيرتهم ودراسة فقههم واستلهام أفكارهم واقتفاء خطواتهم وإحياء آثارهم، ذلك أنهم لم يكونوا مجرد فقهاء يوضحون للمسلمين أمور دينهم،

ويستنبطون أحكام شريعتهم —ولو لم يكن لهم غير ذلك لكفاهم—ولكنهم كانوا رواد فكر، وفرسان كلمة، ودعاة إصلاح ومحققو عدل.

. وأئمة المسلمين من الكثرة بمكان، ومن الفضل بحيث لا تخطيئهم البصيرة النيرة، ولا تغمض عنهم العين الساهرة في سبيل الله، ولعل أوفرهم حظا من التعامل مع الشريعة السمحة والعقيدة الحنيفية هم جعفر بن محمد الصادق وأبو حنيفة النعمان بن ثابت ومالك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعي وأحمد بن حنبل وزيد بن علي زين العابدين وعبد الرحمن الأوزاعي ومحمد بن جرير الطبري وابن حزم الأندلسي وغيرهم، على أن أشهرهم جميعا هم الستة الأوائل من حيث الانتشار والأتباع، وإن كنا في واقع الأمر لا نكاد نفضل واحدا على الآخر؛ فهم جميعا أئمة صدق وقادة إصلاح، نسأل الله أن يجازيهم خير الجزاء بما قدموا من علم نافع وقدوة راشدة.

حاول الشيخ الإمام الأطرش السنوسي-رحمه الله- في كتابه المذكور سابقا أن يقدم للدارسين صورة أمينة عن الإمام مالك ومذهبه وتطبيقاته في الحياة المعاصرة، ذلك أن مالكا كان من أئمة المسلمين ذوي الشأن في مسيرة التاريخ، وأصحاب الفضل على مساحة الأرض الإسلامية ما هو كائن منها الآن، وما قد زالت عنه صفته الإسلامية كالأندلس وصقلية، وهو قبل ذلك إمام دار الهجرة، فقد سكن مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم وأحبها، ولم يحاول أن يرتحل عنها إلا ارتحال عبادة إلى بيت الله الحرام حاجا ومعتمرا، وكان العنصر المعتمد في فقهه بعد الكتاب والسنة قول الصحابة والإجماع، ثم عمل أهل المدينة، ذلك أنهم من وجهة نظره أبناء أولئك الذين عايشو رسول الله صلى الله عليه وسلم وشاهدوه يعلم صحابته أصول دينهم، ويؤدبهم في سلوكهم ويقرر لهم أساليب الحياة النقية المستقيمة.

إن هذه الدراسة تشتمل على تسعة أبواب تضم بدورها اثني عشر فصلا، وتتناول حياة مالك وتعامله مع النصوص سواء أكانت آيات قرآنية كريمة أو أحاديث نبوية شريفة، ثم آثاره العلمية وبخاصة الموطأ وشروحه العديدة، وشيوخ المذهب المالكي في المغرب الإسلامي، ثم مواقفه السياسية وأوجه الخلاف والاتفاق بين ابن حزم والمالكية وأخيرا الاستنتاجات التي توصل إليها.

يسلط الشيخ الإمام الأطرش السنوسي-رحمه الله- في كتابه هذا الضوء على تكوين الإمام مالك العلمي ومنهجه الفقهي ونهجه في الحياة، كما يعرف القاريء بحلقته الدراسية

وتقاليدها والكيفية التي تم بها تسجيل فقهه، فضلا على التعريف بكثير من تلامذته وشيوخه وغير ذلك من التفاصيل الدقيقة الجليلة التي حفلت بها هذه الدراسة القيمة.

جاءت هذه الدراسة القيمة لتسدّ -إن شاء الله- فراغا ملحوظا في المكتبة الوطنية خاصة والمكتبة الإسلامية عامة باعتبارها دراسة رائدة يحتاج إليها الباحث قبل الطالب وبخاصة في المعاهد الإسلامية المنتشرة في مختلف أنحاء الوطن، كما أنها تلبي احتياجات السوق الثقافية باعتبارها تضع تحت تصرف المهتمين من أئمة وباحثين وطلبة نماذج تطبيقية من الفقه المالكي على شؤون الحياة اليومية من معاملات وعبادات.

ومن الجوانب الإيجابية التي نسجلها كذلك هو الحضور الدائم للباحث المرحوم الشيخ الأطرش السنوسي على امتداد صفحات الدراسة، ونقرأ باستمرار كلمة "أرى" و"نعتقد" وهو ما يدل على الروح العلمية والنقدية التي يتحلى بها الباحث؛ فالدراسة ليست مجرد نقول عن مصادر ومراجع فقط.

ثم إنه لا يلتزم في عرضه للجوانب الفقهية (فقه الإمام مالك) فقط وإنما يعرج على مواقف الأئمة الآخرين مثل أبي حنيفة والشافعي والثوري وأبي سلمة والليث وغيرهم، ويترك للدارس حرية الأخذ التي يرتئها بأي المدارس الفقهية، ويبين أوجه الخلاف بين المالكية والشافعية والظاهرية وغيرهم.

هذا غيض من فيض، تناولنا شيئا من الجهود العلمية للفقيد الراحل، وأرى تخليدا لشيخنا الفاضل وما قدمه من عطاء علمي وفكري أن يبادر المسؤولون في الولاية وجامعة وهران إلى تسمية أحد شوارع المدينة باسمه، وإطلاق اسمه على قاعة محاضرات في الجامعة أو على ثانوية، وأن يطبع ما خلفه من دراسات مخطوطة، وأن يقام حفل تأبيني يخلد ذكرى هذا العالم الفاضل.

قال الشاعر: يبقى الفتى ينكر فضـــل الفـــتى فـــإذا مـــا ذهب

لجّ به الحرص على كِلْمَةٍ يكتبها عنه بمـــاء الذهب

نم قرير العين يا شيخي وأخي وصديقي بما خلد لك من ذكر وما كتب لك من صالح عمل، واهنأ فإن جملة ما أسست وشيدت قائم يتسامى مع الأيام، بجهد النفر الصالح من تلاميذك وأبنائك وإخوانك في الجامعة والمساجد.

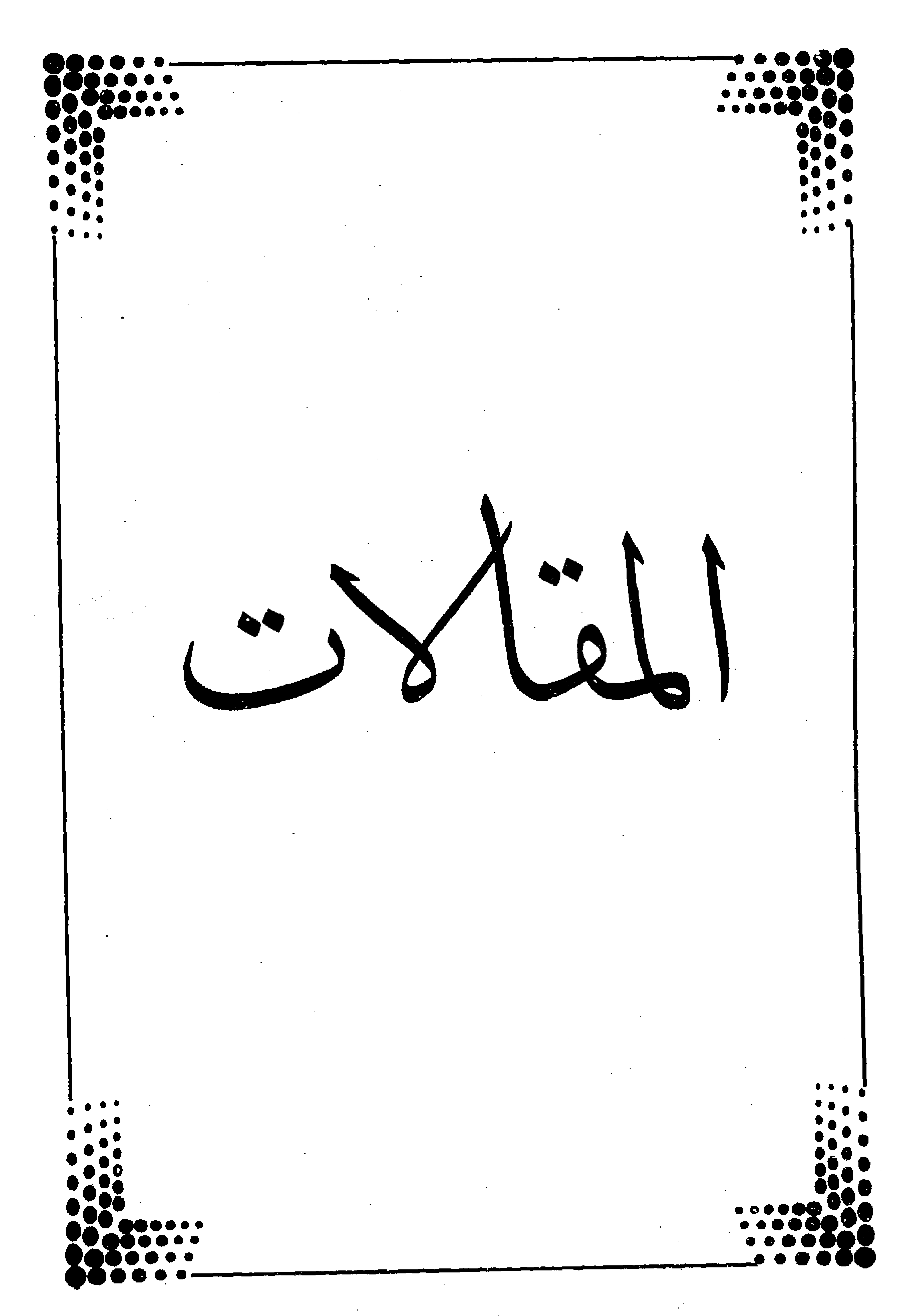
تغمدك الله برحمته الواسعة، وإنا لله وإنا إليه راجعون.

الهوامش:

*- هو الشيخ أحمد الشريف الأطرش بن الشارف بن السنوسي، ولد في الرابع عشر من شهر جويلية سنة عشر وتسعمائة وألف بمنطقة وادي الخير-ولاية مستغانم- الجزائر.

1- للفقيد مؤلفات عديدة نذكر منها: تيسير الوصول إلى علم الأصول في أربع مجلدات- شرح متن المرشد المعين للشيخ بن عاشور- شرح ألفية السيوطي- شرح موطأ الإمام مالك- شرح التحفة لابن العاصم (المعاملات)- شرح قطر الندى في النحو- مقاصد الشريعة- الجزائر خلال خمسة قرون في تسعة أجزاء وغيرها.

2- مالك بن أنس ومدرسة المدينة- دار الغرب للنشر والتوزيع- وهران (الجزائر)- د.ت.



المقالات

نظرية التّصابي عند بن نبي وأفق النقد الحضاري

أ/بوعرفة عبد القادر

إن الإنسان كمشكلة جوهرية في العالم الإسلامي، لها أبعاد في شتى ميادين المجال الحضاري، ومن الواضح أن مالك بن نبي حاول من خلال رصد إشكالية الإنسان أن يبين وجود حالة مرضية أصابت إنسان ما بعد الموحدين الذي يرمز إلى عصر الانحطاط، وتلك السمات المرضية العامة والخاصة تكون بمثابة المرآة العاكسة له.

والمرض الحضاري سماته في الغالب يمتد زمنها قرونا في الذات، تعمل على إبراز صبيانية الإنسان، ولقد اصطلح مالك بن نبي على تسميتها بالأمراض شبه الصبيانية مع العلم أن لينين سبقه إلى ذلك عندما درس الماركسية وما سيترتب عنها من نقائص وسلبيات نتيجة الوعي الزائف والمرض الصبياني.

وللإشارة أن السمات المرضية تعرّض إليها كثير من المفكرين العرب المعاصرين، غير أن الدراسة اقتصرت على جانب دون آخر، فالجابري مثلا درس سمة مرضية تتعلق بالعقل العربي من ثنايا أزمة الخطاب العربي المعاصر، كما تعرض محمد محي الدين إلى سمة الفخر والتغني بالماضي.ونحن نعلم أن علم النفس المعاصر يربط العرض النفسي أو العصبي بالحالات النفسية للآنا وخاصة اللآشعور، وعليه فكل سمة من سمات تعتبر كعرض مرضي للآنا الإسلامي.

وفي المقال الموالي سنعمل على تبيان أين تكمن أزمة الإنسان، ويتطلب البحث والتقصي عن الأمراض الصبيانية، دراسة مسحية لجل مؤلفات بن نبي.

*- أستاذ الفلسفة الإسلامية بقسم الفلسفة- جامعة وهران .

وقبل خوض غمار التحليل والتقصي، لدي بعض الملاحظات لا بد أن نشير إليها في المقدمة:

1– الأمراض الصبيانية الخاصة بإنسان ما بعد الموحدين أنتجتها ظروف كونية تتعلق بمسألة الدورة أساسا، وبالتالي هي حالة تصيب كل إنسان عرف الحضارة. تعرض لها إنسان الرومان قديما كما بيّن مونتسكيو ذلك في كتاب (تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحلالها).

2– العامل الاستعماري نمّى الأمراض شبه الصبيانية عن طريق حلبة الصراع الفكري من أجل تمديد عصر السبات الحضاري.

3– الأمراض شبه الصبيانية تجعل الإنسان يركن إلى الغريزة وتفقد الروح فرقدها والعقل نوره، ويغدو الإنسان مجرد طفل حضاري، وشبه مالك بن نبي المرحلة التي يعيشها المسلم من عصر ما بعد الموحدين بمرحلة الطفولة لدى الكائن البيولوجي.

4– الأمراض شبه الصبيانية تنتج عطالة في ثلاث قوى، العقل، القلب، اليد، وبالتالي تنتج ثلاث أزمات: أزمة عقل انعكست سلبا على التفكير وأنتجت إما فكرا ميتا أو مميتا، وأزمة روحية مست النفس فكان الانزواء والانطواء الحضاري، وأصبح الدين مجرد طقوس وعادات، والأزمة الثالثة تجلت في الإنتاج والاستخلاف، فلم تزرع اليد ما تأكل، ولم تنسج ما تلبس، ولم تصنع بما تعمل.

5– الأمراض شبه الصبيانية تدخل تحت إطار "ما ضد الإنسان" **(anti-homme)** وبالتالي تعتبر نقطة خطيرة في مجال البعث الحضاري، لأنها مرتبطة بالمرحلة الأخيرة تعكس مرحلة الوهن الفكري والنفسي الناتج عن تراكم مجموع الأمراض، التي أدت إلى إخراج المسلم من المركزية الحضارية والتاريخية إلى هامش التاريخ أو مزبلة الحضارة كما قال بن نبي، إذ تحوّل الإنسان إلى مجرد صبي في حركة الحضارة والتاريخ.

6– الأمراض شبه الصبيانية تعكس أن مشكلة العالم الإسلامي تكمن في النموذج، وأن الذوق العربي هو نفسه مريض، يقول مالك: "فالذوق العربي لا يدرك تماما استغرابه، لأنه لم يفكر في مشكلة النموذج".[1]

وعليه: ما هي أبرز السمات المرضية ؟ ما مدى تأثيرها في المسار الحضاري للإنسان ؟ وما مدى قيمة إدراكها في بعث الإنسان وإعادة صياغة النموذج المفتقد؟

أولا: – سمات المرض النفسي لإنسان ما بعد الموحدين

إذا كانت القابلية للاستعمار السمة البارزة في نفسية إنسان العالم الثالث على العموم، فهذا يعني ارتباطها بالنفس من منطلقات اللاشعور الجمعي، الذي نلاحظ ملامحه في النكوص الحضاري، أو نزعة التبرير...الخ

وإنسان ما بعد الموحدين دخل مرحلة الكبت والشعور بالنقص فتكونت في آناه جملة من العقد جعلت المجتمع الإسلامي مجتمعا مذرذرا (مفككا)، عاجزا عن القيام بأي عمل خلاق يمليه منطق التحدي والرد – الاستجابة– (DEFI -RIPOSTE).

والنفس الاجتماعية تصاب بجملة من الأمراض والأعراض، يمكن للدارس أن يستقرءها من خلال عمل فكري جاد للعالم الفرنسي غوستاف لوبون حين حلل نفسية الحشود في كتابه "روح الاجتماع"، ويظهر أن مالك بن نبي أدرك هو الآخر أن الأفول الحضاري لا ينتج سوى حشودا بشرية، تشبه قطعان الغنم، فبرغم كمها العددي فهي لا تقدر أن تصنع لنفسها عالم أشياء أو أفكار، لأن العطالة مست جميع نواحي الحياة، ويتزامن مع العطالة عرض نفسي أخطر من الداء نفسه يتمثل في أعذار العطالة التي نلاحظ وجودها في أبسط أعمالنا اليومية.

والسّمات النفسية التي تعكس الأمراض شبه الصبيانية يمكن حصرها على النحو التالي:

1- نزعة التسامي والتعالي: مركب النقص تجاه الحضارة الأرو–أمريكية وثقافتها المادية، جعلت الذات العربية المعاصرة تسلك مسلكا سحريا تمثل في النكوص إلى الوراء، عن طريق امتداح الماضي وفق أدب الفخر وذكر مناقب السلف. والخطاب الرومانسي الحالم، وبدل أن يثمر العمل ويخلق في الذات رغبة قوية في التقدم نحو النموذج الغالب، خلق مرضا نفسيا تمثل في ذهان التعالي الذي يعكس أزمة تراجيدية تجلت في سلوك إضطرابي مفعم بالهيجان العاطفي المدمر، من أبرز نتائجه تعدد النكسات والهزائم المتكررة على يد ثلة من البشر؛ فنفسية الشعور بالعملقة مجرد حلم يقظة، يخفي حقيقة الأنا القزمية معنويا، فكل ذات عندما تفقد عناصر التحدي وآليات التكيف، يسيطر عليها ذهان الاضطراب السلوكي، الذي يمكن أن نصطلح عليها بالهستريا الحضارية التي تنتاب الذات العربية منذ الأفول، فتلجأ إلى أسلوب حيوان النعام – أي دفن الرأس في الرمال– والرمال ليست بالنسبة لإنسان ما بعد الموحدين سوى ذلك العالم السحري المليء بالفخر والزهو، وخطاب "كنا" أو نحن الأولى عرف الزمان...الخ.

وعقدة التسامي يراها المستشرق هاملتون جب إحدى العوائق التي تجعل العقل الإسلامي عاجزا عن فهم مشكلاته الحقيقية، ونفس الرأي تقريبا ذهب إليه الدكتور عبد اللطيف عبادة حين قال: "إن استخدام نزعة المديح وأدب الفخر والتمجيد كوسيلة للتغلب على مركب النقص الذي اعترانا إزاء سلطان الثقافة الغربية، واضح أنهما وسيلة للتخدير والتسلية تعزل الفكر والضمير عن الشعور بالمتاعب الحقيقية"[2]

والثقافة عند أي شعب ما إذا اتجهت إلى الماضي مدحا وتمجيدا فقط، فإنها تعلن موت أهلها وفقدان أدنى حضور في مجرى أحداث عالم الكبار.

والعالم الإسلامي ثقافته المعاصرة يحددها مالك بن نبي في قوله: "فحين اتجهت الثقافة إلى امتداح الماضي أصبحت ثقافة أثرية، لا يتجه العمل الفكري فيها إلى الأمام بل ينكص إلى الوراء، وكان هذا الاتجاه الناكص المسرف سببا في انطباع التعليم كله بطابع دارس لا يتفق ومقتضيات الحاضر والمستقبل، وبذلك أصيبت الأفكار بظاهرة التشبث بالماضي، كأنها قد أصبحت متنفسا له".[3]

إن عقدة التسامي والنزعة الماضوية أصابت الطبقة المثقفة العربية خاصة إذ نلاحظ في المجال ذاته العديد من الكتابات تصب في الفخر والمديح والغوص في أعماق التاريخانية، ككتاب "أصالة الفكر العربي" لعبد الرحمن مرحبا، أو مؤلفات عبد الحليم محمود...

2- ذهان السهولة والاستحالة: تبني مالك بن نبي نظرية الحدين، التي تعكس أن الفكرة أو الشيء يقع بين طرفين متناقضين: الإفراط والتفريط، وضعهما كمقياس ومعيار فعالية الأشياء أو عدمها، والإنسان السوي هو من يستطيع أن يساوي بين الحدين ولن يستطيع ذلك إلا في حالة وجود نسبة متساوية بين الاستجابة والتحدي، وعندما تفقد تلك السمة يصبح الإنسان غير سوي، تتحكم فيه عقدتين فإما يفرط أو يفرط.

وإنسان ما بعد الموحدين أصيب بذهانين (deux psychoses) السهل والمستحيل وذهان السهولة ينطلق من شعار" كل شيء سهل" مما يوحي بعدم الجهد أو النشاط ويفضي إلى الكسل والدعة، فالمسلم اللاّشاهدي يسهل الأمور حتى تعتقد أن الأمر لا يحتاج إلى أدنى طاقة أو عمل، مما يؤدي إلى عدم التخطيط والتقدير، فيظهر داء التأجيل أحد ألد أعداء الوقت، وبالتالي يحدث الشلل الاجتماعي لخلل الوظائف في السلم الاجتماعي، يقول مالك بن نبي: "طالما ظل

الفكر عاطلا منعدم التأثير بقي النشاط حركة وفوضى، وتزاحما يبعث على الضحك والرثاء، وليس هذا سوى شكل من أشكال الشلل الاجتماعي" [4].

وليت الأمر توقف عند ذهان السهولة فحسب، بل امتلكه ذهان أخطر من الأول، تمثل في ذهان المستحيل الذي نراه في شمال إفريقيا تحويه ثلاث شعارات:

أ- لسنا بقادرين على فعل شيء لأننا جاهلون (نقص العلم).

ب- لسنا بقادرين على أداء عمل ما لأننا فقراء (نقص المادة).

ج- لسنا بقادرين على تصور الأمر لأن الغزوالثقافي ببلادنا (التبعية).

ومن خلال الشعارات السالفة نلاحظ أن العطالة مست ثلاث جوانب في الإنسان (أ= عطالة الروح والقلب)، (ب = عطالة اليد)،(ج = عطالة العقل).

وذهان السهولة والمستحيل يعدم العلاقة بين الفكر والنشاط، ويجعل الفوضى تسود الأعمال، فيسود الاضطراب ويجد الإنسان نفسه في حالة هيجان تعكس فشله، فتتصدع العلاقة بين ذاته والموضوع، يعبر مالك عن هذه الحالة بقوله: "فلكل نشاط عملي علاقة بالفكر، فمتى إنعدمت - هذه العلاقة - عمي النشاط واضطرب، وأصبح جهدا بلا دافع، وكذلك الأمر حين يصاب الفكر أو ينعدم فإن النشاط يصبح مختلا مستحيلا، وعندئذ يكون تقديرنا للأشياء تقديرا ذاتيا، وهو في عرف الحقيقة خيانة لطبيعتها وغمط لأهميتها، سواء كان غلوا في تقديمها أم حطا من قيمتها". [5]

وتبرير عدم القدرة على فعل نشاط ما بالمستحيل، ينبئ أن الإنسان بلغ من التسيب الحضاري درجة قصوى، يجعل منه مجرد كتلة من اللحم متحركة، واستعمال بن نبي لفظ "خيانة" يبرز أن منطق السهل والمستحيل جعلا العالم الإسلامي يفقد الفعالية الحضارية والمغامرة المتجلية في الفتوحات الإسلامية وتحمل الصعاب والمشقة.

فإنسان بدر لو عمل بمنطق إنسان ما بعد الموحدين ما كان أبدا ليؤسس دولة المدينة، ثم يبعث جيوشه لتفتح العالم للمرة الثانية في تاريخ البشرية بعد الإسكندر المقدوني.

إنها لخيانة عظيمة للحضارة وروح الانتماء عندما يسيطر ذهان السهولة والمستحيل على عقليات أفراد المجتمع، بل إنها مطية للاستعمار مهما كان لونه وتوعه، يقول مالك بن نبي في هذه النقطة بالذات: "وهذان الشكلان من أشكال الخيانة يتمثلان في العالم الإسلامي الحديث، في صورة

نوعين من الذهان فإما أن يتمثل في صورة النظر إلى الأشياء على أنها تأخذ صورة النظر إليها على أنها مستحيلة، فيصاب النشاط بالشلل".[6]

لقد كان الأمر فعلا كما قال، فلقد سهل التصور العربي قضية فلسطين التي تعكسها مقولة: "ما هي إلا جولة ونرمي باليهود في البحر" لكن الذي رمي به في البحر لم يكن سوى من كان يأمل ذلك في أحلام اليقظة سنة **1948** و**1967**، وغيرها من المواطن.

3- داء التكديس: يعتري الإنسان العاجز مرض نفسي يتمثل في التكديس، ذلك أن إنسان الكتلة يعتقد أن المخرج من الأزمة الممتدة في ضميره تكمن في نقص الأشياء، لذا لجأ إلى التكديس أغلب الأشياء، والتكديس ظاهرة عامة في العالم الإسلامي، فكم من ورشة ومؤسسة تعمل على جلب الوسائل الحديثة، لكن بدل استغلالها واستثمارها في مشاريع تنموية، تقبع في مستودعات ومخازن، تفقد قيمتها يوما بعد يوم.

ولقد حذر فرانسيس بيكون المجتمع البريطاني من داء التجميع والتكديس واعتبره أحد أوهام العقل، وأبرز سمة مرضية في نفسية إنسان العصور الوسطى، ولقد شبه بيكون العملية التكديسية بالتجميع النملي، ذلك أن النمل يعمل على تكديس المواد دون بنائها في حين أن النحل يبني ثم يكدس.والتكديس كسلوك مرضي لا يحل المشكل بقدر ما يزيد في عمق التخلف، وتدهور قيمة الإنسان مهما كانت منزلته الاجتماعية.

وداء التكديس مس الفلاح والتاجر والقائد والمثقف والطالب، وأخطر مظاهر التكديس على الإطلاق ما تعلق بالأفكار، فالثقافة الإسلامية المعاصرة تزخر بكم هائل لا طائل منه من المعلومات والمعارف، ولم تُفد المسلم في حياته ولا معاركه ولا تحدياته، بل كانت سببا في هزائمه وتخلفه.إن من يكدس أطنان الحديد والإسمنت والحجارة، لا يبني أبدا بيتا، لأن ما يكدس يدخل في نطاق الضائع.

4- داء الرفض: من علامات التحضر في أي شعب ما، وجود التطهير الذاتي كمبدأ روحي وعملي معا، لأنه يعكس سلامة الأنا من داء نفسي خطير، يتجلى في مرض الرفض "لا". إن إنسان ما بعد الموحدين نتيجة النرجسية وعقدة التسامي اتخذ الرفض أسلوبا وفلسفة سحرية، والغرض من ذلك الهروب من التطهير الذاتي الذي يحصل وفق منهج الاستبطان الجمعي، لأن الذات المهزومة تخشى أن ترى نفسها في مرآة الكف.

والأمر الثاني، إثبات وجود الأنا ولو كانت مجرد شبح أو كتلة، والرفض في نفسية العربي والمسلم لا يستند إلى المعقول أو المنطق بل إلى اللاّمعقول، تتحكم فيه الأهواء والأوهام. ويرى بن نبي أن الرفض ينميه موجهو الصراع الفكري من أجل تعطيل العقل النقدي. والرفض لم يخدم إنسان ما بعد الموحدين إلا نادرا، لكنه خدم الفكر الموازي (الاستعمار) إنه يتجلى في عالم السياسة، فالزعيم السياسي يعتقد الرفض ميزة والنقد ضعفا، كما نلاحظه في شخص الفقيه عندما لا يعترف بالخطأ في الفتاوى حتى وإن برهنوا له على فسادها من صحيح الكتاب والسنة.

وعقدة الرفض يعتبرها مالك بن نبي عائقا مشلا لمصالح الأمة، يقول في هذا السياق ما يلي: "ويجب أن أضيف بأنها لم تكن المرة الأولى، التي يعترضني في الطريق هذا العائق المشل (الرفض)، والذي يبدو لي الآن، بعدما مر بعض الزمن، أنه لم يعق في شيء مصالح الاستعمار، وإنما أعاق القضية الوطنية".[7]

وعقدة الرفض تفسر فشل المشاريع التنموية والإصلاحية، لأن الوثن البشري يرفض الفكرة الجديدة. والصين على سبيل المثال لما انتهجت فلسفة النقد الذاتي بعد الثورة الشعبية، استطاعت أن تتخلص من عقدة الرفض، فاتجه الإنسان الأزرق * كما ينعته الغرب إلى البناء وفق مبدأ الانسجام والتناغم دون عقدة الرفض، وإن بلدا كالجزائر قبل الثورة وبعدها يعكس مدى شدة سلوك الرفض خاصة عند الطبقة السياسية.

يقول مالك بن نبي وقد بدا التأثر والحسرة من ثنايا خطابه محاولا إصلاح الحال: "وكم نود هنا في بلادنا أن نتخلص من عقدة الرفض التي طالما سدت الطريق أثناء الثورة على أن كل نقد سيكون في صالح الاستعمار".[8]

5- النزعة الرومانسية الحالمة: الأمراض الطفولية على حد تعبير بن نبي تنتج مرضا معنويا يتجسد في الرومانسية الحالمة التي تخضع إلى الخيال الجانح والأوهام والبلاغة المبتدعة، وتغدو الثقافة حرفة وأبرز سمة لها على وجه الخصوص حضور فكرة "نحن كاملون"، فلا نقص يعتريها ولا تحوّل يدركها. وتصبح الرومانسية الحالمة بالكمال الوهمي بلاء على الذات، يقول مالك بن نبي: "ومصدر هذا البلاء معروف، فمن المسلم به الذي لا يتنازع فيه اثنان أن الإسلام دين كامل، بيد أن هذه القضية قد أدت في ضمير ما بعد الموحدين إلى قضية أخرى هي: "نحن مسلمون"؛ فنتج: "إذن نحن كاملون".[9]

ثانيا: سمات مرض عقل ما بعد الموحدين: قدس الإنسان منذ القدم العقل، وأصبح معيار التفكير والتميز الإنساني ولقد اتخذ عند اليونان مفهوم (اللوغس) وعند الفرس (النّومس) وعند الفراعنة (ماعت)، والعقل عند العرب من فعل ثلاثي عقل بمعنى ربط أو أوثق والقصد من ذلك ملكة ربط الأشياء والأحكام بعضها ببعض حتى تعطي معنى واضح مدرك، والعقل عموما هو ملكة التفكير من موازنة ونقد وحكم وإدراك...

غير أن العقل الإنساني يسير جنبا إلى جنب مع التاريخ، وبالتالي يعتريه التحول والتبدل، ويدخل في نطاق الأمراض شبه الصبيانية حيث تتجلى سماته المرضية فيما يلي:

1)الذرية (ATOMISME) عندما نستعمل منهج الحفر الأركيولوجي في دراسة العقل لبشري، فإننا نلاحظ وجود طبقات عقلية على غرار طبقات الأرض، وكل طبقة عقلية تعكس مستوى الإنسان الفكري وما كان عليه في الماضي.

كما يتبين أن العقل يخضع لقانون الدورة، فعند مرحلة الميلاد الحضاري يكون حضوره بعد الروح التي تحتل المركز الأول وعندما تبدأ المرحلة الثانية (القوة) يكون العقل هو مركز الحضارة .

بيد أن المرحلة الثالثة (الشيخوخة) يصبح العقل مهمشا وتطغى عليه سمات مرضية نخص منها على الخصوص الذرية .

والذرية نزوع العقل إلى التجزئة والذرذرة الفكرية، وتصبح المشكلات العامة مجرد أجزاء مفككة، كل جزء قائم بذاته في تصورات العقل، وبالتالي تغدو مجرد أكوام، تفقد صورة التكامل وتبتعد عن منهج التركيب المتآلف.

إن الذرية علامة من علامات عجز العقل أو أزمته، والعجز أدق من الأزمة، لأن الأزمة قد تكه ن حاضرة حتى في مرحلة قوة العقل وشموليته، لكن العجز مرتبط بالانحطاط.

ويذكر مالك بن نبي أن المستشرق الإنجليزي هاملتون جب أستاذ بأكسفورد، اهم العقل الإسلامي بالذرية في كتابه (LES TENDANCES MODERNES DE L'ISLAM) أي (الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي). ومالك لا يوافق جب في جوهرية الذرية في العقل الإسلامي، لأن الذرية حالة من حالات كل عقل، تتجلى في مرحلة البداوة والبدائية التي تصيب الكائن الحضاري وفق مبدأ الحتمية التاريخية.

والعقل الأوروبي شهد ذرية قاتلة قبل عصر ديكارت، أي عندما كان الغرب يعيش عصور الظلام على نحو اصطلاحه وفلسفته.

وبالتالي فالذرية ليست سمة فطرية في العقل الإسلامي وإنما يكتسبها الإنسان غالبا في خطواته الأولى، كما كانت الحال في أوروبا قبل ديكارت وكما صارت إليه الحال بعد عصر ابن خلدون في العالم الإسلامي، عندما توقف كل جهد عقلي.

والذرية تعمل على تضيع الوقت الذي هو ثالث قطب للحضارة، وبدل أن يدرك العقل المعضلات الحضارية ومسوغات حلها فإنّه يتجه نحو الاهتمام بأجزائها المتناهية في الصغر. حتى وإن استطاع فهم بعض الذرات من أزمتنا وقضايانا، فحتما أن إدراك الجزء لا يغني عن الكل شيئا .

ولم تستطع النهضة تعديل العقل أو إصلاحه، بل العكس تماما وقع العقل الإصلاحي في الذرية، كما نلاحظ ذلك عند محمد عبده ومحاولة الاستنجاد بالعقل الكلامي لفهم قضايا عصرنا.

والذرية رغم كونها مجرد عرض إلا أن الفكر الإسلامي لم يستطع التحرر منها، قياسا والعقل الياباني الذي عدلها في غضون نصف قرن من عمره الحضاري، يقول مالك بن نبي: "فلن يكون هذا العجز سوى عارض خاص بعقل ما بعد الموحدين، ولم تستطع –الاستطاعة عند بن نبي تكمن في التفعيل– الحركة الحديثة أو حركة الإصلاح تعديل الاستعداد العقلي في هذه الناحية تعديلا جوهريا."[10]

والذرية تعكس مأساة إنسان استيقظ دون (هزة قلب)، ودون توتر فكري، أو قلق حضاري يدفعه إلى التقدم وتحقيق النموذج.

2)داء الوثنية: التقديس أحد ملامح السلوك البشري منذ القديم، وكان أول ما قدسه الإنسان البدائي الطبيعة التي كانت مصدر دهشته وحيرته، ثم ما لبث أن تحول التقديس إلى تأليه، فصارت من جملة الأوثان التي تعبد. وكانت مهمة الأنبياء القضاء على الوثن المجسد كما فعل إبراهيم ومحمد (ص)، وإذا كان تحطيم الأوثان المجسدة يحتاج إلى دعوة ورجال يحملونها، فإن العقل البشري عرف أوثانا غير مجسدة لا تشغل حيزا مكانيا، بل تربض في العقل ذاته، وإذا كان الرسول قد نجح في تحطيم أوثان الكعبة فإن العقل الإسلامي صنع من جديد أوثانا جديدة أخطر من الوثن المعبود، لأنها قضت على الإنسان الشاهد قضاء حضاريا.

وعندما ندرس فكر فرانسيس بيكون نلاحظ وجود نظرية الأوهام أو الأصنام المتعلقة بالعقل (the idol of the mind) والتي حددها في خمس عناصر:

1- صنم القبيلة (the idol of tribe) يتركب من العادات والتقاليد والأساطير والقيم العرفية.

2- صعم السوق (the idol of the market) يتركب من معاني اللغة وآلياتها.

3- صنم الكهف (the idol of the ceve) تصورات الذات المنطوية في عالمها السحري المغلق.

4- صنم المسرح ((the idol of the theater تكونه أعمال السلف التراثية وفلسفتهم وعلومهم.

5- صنم الكنيسة (the idol of the church) المعتقدات الدينية المتغذية بروح الدوغمائية المطلقة.

وإذا كان بيكون يدرس العقل الغربي في عصره، ويكتشف أوثانه المعيقة فإن مالك بن نبي درس هو الآخر العقل الإسلامي المعاصر، واكتشف وجود أوثان تصارع الأفكار الأصلية، وهذا ما نلاحظه في كتابه "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" حين وضع فصلا بعنوان "صراع الفكر والوثن".[11]

وأخطر الأوثان ما تجسد في صورة الدرويش أو (الولي) ثم في شخص الزعيم السياسي. والعلاقة بين الفكر والوثن على مر التاريخ تتجدد في عدة صور، فكلما سقط الوثن أمام تحدي فكرة أصلية، أعقبه إنسان ما بعد الموحدين بوثن جديد، وجدلية الفكرة والوثن يحتدم صراعها عندما يفقد العقل القدرة على الإدراك والتفكير الصحيح، فالإنسان الصحيح هو صاحب التفكير الصحيح.

والعقل الإسلامي منذ الانحطاط يعيش في دوامة الأوثان، مما نتج عنه ضعف العلاقات وتمزق الشبكة الاجتماعية، وعودة عقلية التجمع المُفكك. ويلخص بن نبي الجدلية السابقة في قوله: "هذه الجدلية تحدد طبيعة علاقة الفكرة- الشخص، التي تنقلب عند التطرف إلى علاقة فكرة-وثن، وبفضل تلك العلاقات المنجرفة نحو التطرف فإن الشعب الجزائري أقام قبب مرابطيه وأوليائه، وحافظ على عكوفه عليهم عبر قرون ما بعد الموحدين".[12]

وأنا أخط هاته الأسطر، رأيت أوثانا جديدة تأخذ مكانها في عقل إنسان ما بعد الاستقلال، تتمثل في الحزب السياسي. لقد غدا في ذهنية المواطن صنما يعبد دون طقوس، إن أزمة الجزائر الراهنة تعود إلى سيطرة أوثان جديدة صنعتها السياسية المنحرفة والتي هي أقرب إلى البوليتيك العامي منها إلى الفكر السياسي.

3- النزعة التبريرية والعقلية الجدلية: الإنسان ميال بطبعه إلى الجدل والتبرير، إلا أن الميل قد يتحول إلى مرض نفسي يسلب العقل طابعه النقدي ويفقده القدرة على الربط والموازنة، وإنسان ما بعد الموحدين طغى على جل أعماله سواء العلمية أو العملية، الفكرية أو الأدبية طابع الجدل الكلامي والتبرير اللامعقول. والحركة الإصلاحية وقعت في مطب الداء السابق، فخلقت عقلا يلجأ إلى التبرير كلما حضر مركب النقص في ذهنه، فمسألة التحضر والتقدم تأخذ منعرجا خطيرا، إذا ما دخلت الدول الآسيوية نطاق المقارنة خاصة كاليابان مثلا، فنرى العقل يبرر أسباب تقدم اليابان وتأخر المسلمين، والمثال ما كتبه شكيب أرسلان وأبو الحسن الندوي.

والعمل الثقافي يبقى مجرد نشاط عضوي فقط، خال من أي عمل بنائي هادف، بل يحمل في ذاته عمل دفاعي لا غير. والجدل آفة العقل حتى ولوكان العقل صائبا في تصوره، لأن الجدل مطية الكهفية والنرجسية، فالعقل عندما يصاب بداء الجدل لا تصبح الحقيقة غايته ولا المعرفة سبيله، بل الغاية الانتصار ولو بالغلط ودفن الحقائق، وهذا ما عبر عنه الدكتور برهان الدين غليون بالعقل السجالي.**

ولقد أدرك ابن رشد مشكلة العقل الجدلي، فحاول معالجة الأمر عن طريق تأسيس عقل جديد يحمل طابع التوفيق، لكن الدورة الحضارية لم تسعفه لأن العقل الإسلامي كان يتجه صوب دائه. ويتجلى داء الجدل في واقعنا المعاصر تجليا واضحا في مواقف المفكر والمثقف والأديب الذي لا يريد أن يسمع لخصمه أو منتقده فلا همه الحقيقة إن كانت في غير مذهبه ونحلته. فالمصلح الديني لا يسمع للمفكر اليساري أو اليميني، والعكس صحيح، رغم وجود نقاط مشتركة لو اتفقوا عليها لأمكنهم حل كثير من الأزمات، يقول مالك بن نبي: "لم يكن المتجادلون يبحثون عن حقائق وإنما عن براهين، ولم يكن المجادل ليستمع إلى محدثه، بل كان يغرقه في طوفان من الكلام والجدل من أضر الأمور على كيان الأمة، إذ هو يقوم في عمومه على هيام أحمق بالكلمات." [13]

وتشير المصادر التاريخية أن أهل القسطنطينية غرقوا في جدل عقيم حول مسألة الأسبقية في الوجود (البيضة أم الدجاجة؟) بينما جيوش محمد الفاتح تدك أسوار المدينة وتقتحم أطرافها.

إن الجدل عندما يقترن بالعقل الطبيعي يولد عقما وشللا قاتلا، ولم يحدث في تاريخ الفكر البشري أن انتصر العقل الجدلي، بل كان دوما مرتبطا بالانحطاط وبداية الأفول، والعصر العباسي الأخير غرق مثقفوه في الجدل، حتى فقدوا العقل الراشد واكتسبوا العقل التائه، الذي مهد للمغول تقويض الحضارة الإسلامية.

ثالثا: سمات مرض السلوك الاجتماعي أمراض النفس والعقل تنعكسان على السلوك العام للمجتمع، فيكون السلوك مطابقا للمبدأ السيكولوجي والعقلي، وعلى هذا الأساس فإن السلوك الاجتماعي لإنسان ما بعد الموحدين أصيب بالأمراض شبه الصبيانية، وتجلت أعراضه في عدة سمات مرضية نخص منها ما يلي:

داء اللفظية: (العائق اللغوي) عندما تنطوي النفس على أغوارها العميقة في متاهات اللآشعور الجمعي وينصاع الأنا للهو، يجد السلوك الغريزي طريقا سهلا للتواجد والتحقيق. وتتعمق الأزمة عندما يفقد العقل رشده ويسبح في يم التيه، ساعتها يتجه السلوك العام للجماعة إلى مواطن القداسة، ومن أهمها اللغة، إذ ينشأ سلوك سحري غريب، يتجه نحو اللفظية المتمثلة في إجادة الكلام والهيام به، وتصبح الألفاظ معيار الكمال وتمام بلوغ المرام، وبدل أن يكون العقل والقلب واليد معايير الوجود، يصبح اللسان وما يلوك من ألفاظ خلابة قد لا تحمل أية معنى ولا فكرة، ونلاحظ داء اللفظية يتجلى في عدة مظاهر:

التربية التقليدية (التعليم) اتسم بالطابع البلاغي الأدبي، واقتصر التحصيل على مدى قوة المتعلم في إجادة الكلام، وكثرة التأليف وقوة حوصلة العلوم في قوالب الرجز الشعري. ولقد ذكر ابن خلدون في مقدمته كثيرا من سلبيات إنسان ما بعد الموحدين، تخص ما نحن بصدد تحليله، وبخاصة الفصول التالية:[14]

1) فصل في أن كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل.
2) فصل في أن كثرة الاختصارات المؤلفة للعلوم مخلة بالتعليم .

واللفظية كسلوك عام جعل المثقف العضوي والفقيه المتمذهب يرى كماله في لسانه، وأن أسماء الشهرة، كالعلامة ووحيد زمانه إنما تكسب بالبراعة في البيان.

عدم ارتباط الكلام بالفعل، وهذا الحال يعكس حدوث تصدع بين "الذات والموضوع"، وبالتالي حدث ما يصطلح عليه في علم النفس "الانفصال".

ج) اللفظ تحول من وسيلة حضارية تترجم الأفكار إلى مجرد شهوة تدفع إلى الكلام كما يدفع الجوع إلى الطعام والجنس للجماع. إن الهوس بالكلام كالهوس بالمخدرات أو السجائر، فإنسان ما بعد الموحدين غرامه بالكلام قتله من حيث لا يدري، كما فعل الدب بصاحبه.

د) من المعلوم أن الفكر السفسطائي جعل من الخطاب معيار كمال الإنسان وكان الخطيب سلطته وشهرته تعلو على حسب مدى صناعة الكلام.

وعصر ما بعد الموحدين اتجه نحو نفس الغاية، وكان معيار العالم ما سماه بن نبي "بحر علم" و"حجة الأنام"...ومعيار "وفرة العلم" يترجم أن النموذج الحاضر هو"إنسان الكم".

هـ) ظهور المقدس اللفظي في الثقافة الإسلامية جعل اللغة العربية تصاب بالجمود وفقدان الفاعلية والحركية. ويبين مالك بن نبي داء اللفظية في قوله: "وهنا يؤدي بنا المقام إلى الحديث عن الحرفية، فلقد أبدعت العبقرية العربية أجمل لغات العالم، ولكن هذه العبقرية كانت في موقفها مما أبدعت، كالمثّال الذي هام بتمثاله، وقد أبدع مناقشه، والغرام بالكلمات أخطر من الغرام بالمعدن أو الرخام أو الحجر، فهو يؤدي أو لا وقبل كل شيء إلى أن يفقد الإنسان حاسة تقدير الأمور على وجهها الصحيح، وهو أمر ضروري لكل جهد إيجابي من أجل البناء".[15]

ولا زال الغرام بالكلمات في الوطن العربي يجد حضوره في الإمام الحكومي والدعوي معا، وفي السياسي والنقابي،... وبالتالي لازلنا نعبد صنما اسمه اللغة.

الحرفية الثقافية: الخطاب العام في العالم الثالث، يبرر التخلف بأمية الإنسان وجهله. فالمثقف في الوطن حيث العربي يعتقد نفسه نموذجا عاملا ومقبولا حين يتحصل على كم من الشهادات أو التزكيات بالنسبة للمصلحين الدينين، وحين ينعت في المحافل وعلى صفحات الجرائد بأنه مثقف، والخطورة تتجلى في تحويل الثقافة من رسالة حضارية إلى وسيلة إلى اكتساب الخبز، وعليه تصبح مجرد حرفة أو مهنة.

ومرض الحرفية يتسم بمظاهر سلبية تفرزها رغبة الذات المهزومة في سلوك "التعالم"، والذي نلاحظه في شتى نواحي الحياة العامة والخاصة. وإنسان ما بعد الموحدين ما إن يتعلم حروفا حتى يخال نفسه صار عالما ومفكرا، والصعوبة تكمن في انعكاس البلاء على التربية والتعليم، وعلى

الرأي العام من خلال وسائل الإعلام، وعلى الدين من خلال الإمام المتعالم، ويوضح مالك بن نبي المرض فيقول: "والحقيقة أن منذ خمسين عاما نعرف مرضا واحد يمكن علاجه هو الجهل والأمية. ولكننا اليوم أصبحنا نرى مرضا مستعصيا، هو التعالم، وإن شئت فقل: الحرفية في التعلم، والصعوبة كل الصعوبة في مداوته، وهكذا أتيح لجيلنا أن يشهد خلال النصف الأخير من هذا القرن ظهور نموذجين من الأفراد في مجتمعنا، حامل المرقعات ذي الأطمار البالية (يقصد رجالات الإصلاح). وحامل اللافتات العلمية (أبناء الجامعات)". [16]

وفي بلد كالجزائر لم نستطع في فترة (1989-2000) أن نميز بين العالم والمتعالم ولا بين السياسي الحق والبوليتيكي المغامر، ولا بين الفقيه والدخيل، ذلك أن أغلب الشعب في لحظة ما، صار متعالما أو سياسيا، وأدنى درجات التقمص تمثلت في الفقيه المفتي الذي استباح ثلث الشعب من أجله تحقيق نموذجه.

إن السلوك الاجتماعي حين تعتريه مثل هذه الأمراض وغيرها يكون بادرة للانحلال والمفسدة، وتفويض معالم المجتمع والمتمثلة في جهاز الدولة وشبكة علاقاته.

3-داء الشيئية: الشيء له حضور قوي وسحر في الذات، لتعلقه باللذات والشهوات، وسد الحاجات الملحة، كما يعد عند الشعوب ذات البعد الواحد معيار القوة والحضارة، والسلوك الاجتماعي عندما يطغى عليه الشيء ترى جميع الممارسات تحاول أن ترتكز عليه كمطلب وقاعدة وغاية.

والشيء بكل ما يحمله من أبعاد يعود سلبا أحيانا على الإنسان وخاصة إذا أصبح محور تفاعلات الذات، والإنسان الجاهلي كان غارقا في عالم الأشياء فتحول سلوكه إلى مادي ولم يخرج نموذجه عن نطاق الشيء (فرس، امرأة، مهند، ولد ذكر، إله من حجر أو تمر....الخ.)

وعندما يفقد الإنسان السيطرة على الشيء، يتحول فكره وسلوكه إلى النزعة التشيئية يصبح الكم اللغة السائدة والمعيار الناقد. ومثّل جمال الدين الأفغاني في تصوراته النزعة الشيئية حين انزلق فكره في عالم الأشياء، وأعتقد أن حل المشكلات حضارية يكمن في الشيء.

فالهند تمتلك زخما بشريا يفوق سكان بريطانيا أضعافا مضاعفة، ورغم ذلك فالثلة البريطانية استعمرت الكثرة الهندية. وجمال الدين من وهم الفكر اعتقد أن الحل يمكن في كم من الأشياء ينتجه السلوك الاجتماعي الهندي، وعليه لمح للهنود، أنهم لوبصقوا على الجزر البريطانية لأغرقوها في بحر من اللعاب.

ولم يسلم التعليم من الشيئية، فلقد اعتقدت المدارس الإصلاحية أن ما يصلح التعليم هو إدخال المنضدة والكرسي واستعمال السبورة، لكن العقل العربي لم يفكر في توفير الجو المعرفي قبل توفير الشيء. كما أن العلاقات الاجتماعية نفسها لم تخرج عن إطار التقييم الشيئ.

ولقد أعاق التفكير في "عالم الأشياء" العالم الإسلامي من إدراك جوهر مشكلاته الحقيقية، وخاصة المتمثل في عالم الأفكار وعالم الأشخاص.

وبن نبي يحاول من خلال إبراز الشيئية كترعة مرضية أن يلفت الانتباه أن الإنسان ليس كما ولا مادة، بل الإنسان جوهر روحي مادي. إن الإنسان ليس في نظر المسلم (الكم) الذي تجري عليه تجارب المخبر، وعمليات المصنع وحاجات الجيش، فالإنسان ليس (الكم) بل (الصفة).

عندما تناقش مشاكل العالم الثالث على العموم، نلاحظ أن الإنسان الجنوبي يجعل تخلفه وانحطاطه يرجع إلى عدم امتلاكه للصاروخ كرمز للدفاع، والهاتف كرمز للاتصال... ولما امتلك في بعض البلدان الشيء لم يستطع أن يحطم صنم التخلف بل العكس تماما كلما وفر الشيء زادت علاقته الاجتماعية سوء وتدهورا.

4-الترعة السياسوية وداء العظمة وسلوك الاستبداد: السلطة وبريقها، والعظمة وسحرها، جعلت الصراع يحتدم بين مجموع الأفراد والساسة منذ القدم، ولم يستقم العمل السياسي والممارسة السياسية إلا من خلال الدساتير والمواثيق فقط لكن عندما يكون الشعب في ذروة الحضارة. ولعل أبرز مؤشر لمعالم الانهيار يكمن في السياسة فلقد ذكرنا سابقا أن مشكلة العالم الإسلامي بدأت حين وقع الشرخ في كيان المجتمع من حادثة السقيفة وصفين. إذ بدأت الترعة الاستبدادية تتجذر في أذهان الحكام ونفسيتهم، ولم تعد العلاقة بين الراعي والرعية كما حددها القرآن، وتمثلت في شخص عمر بن الخطاب، بل أصبح الحاكم يعتبر نفسه الوصي بدون وصاية، والسيد بدون اختيار. فلم يمر وقت طويل حتى شهد العالم الإسلامي فتنا سياسة وحروبا داخلية ودول تنهار وأخرى تقوم، وبدأ المعول السياسي ينخر كيان الأمة نخرا.

والسياسوية نزعة أفرزها العقل الذري، الذي يعتقد أن السياسة هي جوهر المجتمع وأن بإحكامها تنصاع الرعية. ولا يتأتى الأمر إلا إذا كان الحاكم فوق رعيته، ميزته الاستبداد والقوة، وكأني بمكيافيللي لما ألف كتابه (الأمير) كان يعكس صورة المجتمع السياسي في الأقاليم الإسلامية.

ومجتمع ما بعد الموحدين، مارس ساسته أشنع صور الاستبداد وغلبت المصالح الشخصية القيم الأخلاقية والإنسانية، وغدا المجتمع مذرذرا مفككا، تسوده الطبقية. ولقد تفطن مالك بن نبي للنتائج المترتبة عن ذلك في قوله:"وإذا ما تعذر هذا العامل (يقصد التعاون بين الفرد والدولة)، فإن القطيعة المعنوية سوف تعزل الدولة عن المواطن وتشل الطاقات الاجتماعية، أو تشتتها تشتيتا تكون نتائجه: عدم الانسجام وعدم التناغم، ومعارضات طاغية في فوضى شاملة، يسودها شعار (عليك خاصة نفسك)". [17]

والساسة في المجتمعات المتخلفة يتلونون كالحرباء مع أي وضع مستجد، فعندما تتضارب المصالح فلن تكون السياسة سوى دكتاتورية عارمة، كما تعرفها بكل أسف كثير من بلدان العالم الثالث، وهي بالتالي لن تستطيع أن تنسجم في الحقيقة مع مصائر الأمة ولا أن تحقق أهدافها.[18]

وعندما بدأت الشعوب تخرج من نطاق الأمية وتتخطى أوهام العقل رويدا رويدا، بدأت الحرباء السياسية تتلون من جديد بألوان الإغراء والوعود، والشعارات البراقة، خصوصا حين ترفع شعارات خلابة وتصرح بوعود مغرية.

وجملة القول أن السمات السلوكية السابقة هي أبرز مظاهر اللاّتحضر، وتعكس مدى سيطرة الوعي الزائف على الذهنيات، وأغلب المجتمعات الإسلامية والعربية لازالت الأمراض الطفولية ميزها الأساسية.

الهوامش:

1- بن نبي، مالك، الفكرة الإفريقية الآسيوية، ص 91.
2-عبد اللطيف عبادة : (مناهج الحركات الإسلامية المعاصرة في التغيير) الموافقات مجلة حولية يصدرها المعهد العالي لأصول الدين، العدد الثالث 1994 ص 32.
3-بن نبي مالك وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط5، 1986، ص 60.
4-المصدر نفسه، ص 88.
5-المصدر نفسه : ص 88.
6-المصدر نفسه : ص 88.
7-بن نبي، مالك بين الرشاد والتيه، ص 42.
* – لغلبة اللّون الأزرق على ثياب الصيني وخاصة بدلة (الشونغاي).
8-المصدر الأسبق، ص 42.
9-بن نبي، مالك، وجهة الإسلامي، ص 85.
10-المصدر نفسه: ص 84.
11-بن نبي، مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة. د.بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، الجزائر، ط1، 1991، ص 95.
12-المصدر نفسه، ص 96.
**-أنظر، كتاب، اغتيال العقل.
13-بن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، ص 58.
14-عبد الرحمان، ابن خلدون، المقدمة، ص .ص 399-400.
15-بن نبي، مالك، وجهة العالم الإسلامي، ص 58.
16-بن نبي، مالك، مشكلة الثقافة، ص 75.
17-بن نبي، مالك، بين الرشاد والتيه، ص 82.
18-المصدر نفسه، ص 92.

الرد والمجادلة في كتابات ابن حزم الأندلسي
" كتاب الفصل نموذجا "

د./ غازي مهدي جاسم الشمري

تتميز كتابات ابن حزم الأندلسي (384-556هـ/994-1064م) بقوة الدليل في البرهنة على ما يريد إثباته، إذ كان عالما، فقيها، خبيرا بالخصومات والمقالات، وقبل التعرض إلى أسلوبه في محاورة خصومه لابد لنا من التوقف للتعريف به:

هو أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معد بن سفيان بن يزيد، مولى يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، ولد بقرطبة في آخر ليلة من شهر رمضان سنة 384هـ، وقد اختلف في نسبه، فمنهم من زعم أن أصله نصرانيا، وأن جده الأدنى حديث عهد بالإسلام، (1) في حين يرى تلميذه أبو عبد الله الحميدي، أنه فارسي (2) الجنس، قرشي بالولاء.

ويعود الفضل لأحمد بن سعيد (الوالد) في غرس بذور المجد والشهرة لهذه الأسرة حيث عمل وزيرا للمنصور بن أبي عامر سنة 381هـ/993م، حيث كان موضع ثقته، حتى أنه كان يستخلفه أحيانا، لتسيير شؤون دولته، عندما يضطر إلى الابتعاد عن قرطبة في غزواته المتكررة، ويعهد إليه بخاتمه، وقد قلده نفس الوظيفة الحاجب الثاني المظفر، عبد الملك بن أبي عامر. وما كان ارتقاؤه لهذه المترلة العالية، إلا اعترافا بحصافته النادرة وتقديرا لشخصيته المرموقة، واستغلالا لمزاياه وخلاله الفاضلة من "الرجاحة والمعرفة، والدهاء والرجولة والرأي"(3).

وقد ساهم الوالد في توجيه ابنه أبي محمد نحو التربية السامية والتعليم المركز، والتوق إلى النبوغ، حفزا وإغراء، أو محاكاة واقتداء، حيث حفظ القرآن الكريم وتعلمه وهو صبي، وكذلك درس اللغة العربية والشعر، واهتم بالتاريخ، وتلقى علوم الحديث والفقه على يد شيوخ بقرطبة(4).

*- أستاذ محاضر بقسم التاريخ وعلم الآثار-جامعة وهران.

ولقد أوتي ابن حزم من فيض العناية الإلهية مواهب عدة أمكنته وساعدته على تحصيل معارف متنوعة، والنبوغ في مجالات الدين والتأليف والمجادلة.

وكان ابن حزم يتمتع بذكاء قوي وحدس نافذ، وبديهية حاضرة، وملاحظة دقيقة، وذوق مرهف، مكنته أن ينفذ إلى مناط المسائل وجواهر الأمور، يمتلك زمامها، ويدرك مقاصدها، وكان شغوفا بحب المعرفة، ومواصلة الدرس بمثابرة وصبر وجهد، الأمر الذي أثرى زاده المعرفي وساعده على مقارعة الأعداء والخصوم والمنافسين.

ويدل تنوع أدلة ابن حزم في مقارعة الخصوم في مجموعها على سعة علمه ومعرفته وخصوبة فكره، وسيلان ذهنه، وتوقد ذكائه وتميز شخصيته كعالم موسوعي.

كان ينهج إلى التدليل بآيات من القرآن الكريم على صحة رأيه وبطلان رأي مخالفيه، وهو مصدر لا خلاف بين المسلمين في وجوب الرجوع إليه والخضوع لأوامره ونواهيه، متى تقرر هذا في مجال الخلاف، ولاشك أن القاعدة برهان ذلك وهي قولهم.

"لا اجتهاد مع النص".

إن القرآن الكريم كان عند ابن حزم عدة العدد في مواجهة الخصوم، متى تقرر الدليل فيه على إثبات الصواب ورد الجواب على الدعوى التي تسندها شبهة أو تطرق إلى أدلتها الاحتمال والضعف، أو ضعف وجه تفسيرها وبيانها فينصرف جهده حينذاك إلى رد الحق إلى نصابه ودحض الشبهات، ولعل العودة إلى كتاب الفصل ما يثبت هذه الفرضية.

ويستعين بالأحاديث النبوية الشريفة في محاججة الخصوم وخاصة ما صح منها لكي تكون صحته في ذلك قوية في الرد على أحاديث غيره، وقد يتطرق على البحث في معاني الحديث فيستفيد منها في ما يدعم رأيه في المسائل الخلافية.

وعندما يعوزه الدليل من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يلجأ إلى استخدام المنطق، ويورد الحجج العقلية أكثر مما يورد من الاستنباطات والاجتهادات لأنه ينكر القياس ويدعو إلى بطلانه وتركه ويستدل بنصوص الشارع على الظاهر.

إن تفتح فكر ابن حزم على الدراسات الفلسفية والمنطقية هي التي مهدت لديه تحكيم العقل مثلا في الرواية التاريخية نفسها لا في رواتها، ورفضها على أساس عقلي، كما وسعت لديه الأفاق التي يستطيع أن يُرودِها بفكره، بحيث يتجاوز موقفه الظاهري الذي يحرص عليه في باب التشريع،

وقد لحظ بعض الأقدمين هذه الازدواجية لديه فقال ابن كثير: "وكان ابن حزم كثير الوقيعة في العلماء بلسانه وقلمه، فأورثه ذلك حقدا في قلوب أهل زمانه، ومازالوا به حتى بغّضوه إلى ملوكهم، فطردوه عن بلادهم... والعجب كل العجب منه أنه كان ظاهريا حائرا في الفروع، لا يقول بشيء من القياس لا الجلي ولا غيره، وهذا الذي وَضّعه عند العلماء، وأدخل عليه خطأ كبيرا في نظره وتصرفه، وكان مع هذا من أشد الناس تأويلا في باب الأصول، وآيات الصفات وأحاديث الصفات، لأنه كان أولا قد تضلع من علم المنطق"[5]. وهذا الذي يقوله ابن كثير يعد "ملمحا" جيدا وإن لم يثبت في بعض أجزائه للمناقشة، ولكنه الباب للقول بأن ابن حزم الذي أنكر العلل- مثلا- في الشريعة إنما كان في محاكماته للحوادث التاريخية يبحث عن الأسباب والعوامل الكامنة خلف تلك الأحداث والأخبار، وانه يفضل تحكيم العقل في طبيعة الخبر، إلى جانب اعتماده توثيق الرواة، حتى في بعض ما يدرجه غيره ضمن الأحاديث نفسها. مثال ذلك الحديث المرفوع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن علم الأنساب: "هذا علم لا ينفع وجهل لا يضر"؛ فقد رواه سليمان بن محمد الخزاعي عن هشام بن خالد عن بقية عن ابن جريج عن عطاء عن أبي هريرة؛ فردّه ابن عبد البر بقوله: "سليمان لا يحتج به"، أي أنه لم يقبل الحديث لضعف الراوي[6]

وقال فيه ابن حزم: "وقد أقدم قوم فنسبوا هذا القول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا باطل ببرهانين: أحدهما أنه لا يصح من جهة النقل أصلا... والثاني أن البرهان قام على أن علم النسب علم ينفع، وجهل يضر في الدنيا والآخرة، ولا يحل لمسلم أن ينسب الباطل المتيقن إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم[7]، فاستعان بالمنهجين معا في رفضه أن يكون ذلك القول حديثا.

وقد اشتهر عن ابن حزم تمسكه بالحق، لا تأخذه فيه لومة لائم، وتحديه بضراوة وشدة للمعارضين له فيه، إذ هو مؤمن بأن العالم ملتزم بمقاومة الجائرين والتنديد بأساليب المنحرفين، لأن "القول بالحق واجب لأنه حق"[8] على حد تعبيره، كما يرى أن إطراح المبالاة بكلام الناس واعتبار ذمهم إياه أشد اغتباطا من مدحهم له.

لقد حدا به تحرره من تبعية التقليد واستقلاله الفكري إلى نقد الأئمة الأربعة المشهورين أبو حنيفة، مالك، بن حنبل والشافعي، بالإضافة إلى المذاهب الإسلامية الأخرى وأصحاب الفرق والمقالات، وبسط أقاويلهم وآرائهم على حجة المنطق، ومقارنة الفروع بالأصول المجمع عليها.

إن الصراحة والصرامة والوضوح في إبداء الرأي دون تلطف أو تدرج، كانت تدفعه إلى الهجوم على المعارضين له دون تريث وأناة، ولا مراعاة لحالة مخاطبيه؛ فاشتهر بالحدة وسلاطة اللسان والتهجم على مخالفية مثلما ينقض البازي على فريسته، وقد وصفه ابن حيان القرطبي وصفا دقيقا حيث قال: "لم يك يُلَطِّف صدعه بما عنده بتعريض، ولا يزنه بتدريج، بل يصك به معارضه صك الجندل... فيُنفِّر عنه القلوب، ويُوقِّع به الندوب"[9].

ومن هنا تداخله الحرج والإحراج، فتصدى له الخصوم، مشهرين به، ومجرجين فيه، ومشنعين لسقطاته حتى جعلوه رمزا للطيش والمروق ونزق الضلالة والغرور. وقد أشار ابن حيان إلى علاقة ابن حزم بعصره ومعاصريه حيث قال: "لقد استهدف إلى فقهاء وقته، فتمالؤا على بغضه، وردوا قوله، وأجمعوا على تضليله، وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم في فتنته، ونهوا عوامهم من الدنو إليه، والأخذ عنه؛ فطفق الملوك يقصونه عن قربهم، ويسيرونه عن بلادهم"[10].

وترك نهج المحدثين في الجرح والتعديل أثره في ابن حزم، فجعل أحكامه التاريخية نموذجا آخر من هذا المنهج، إذ سعى إلى التركيب بدلا من التحليل في الحكم عن الأشخاص والعهود، وهو في هذا يتفق وابن حيان في الإدانة أو ما يسميه ابن بسام تسجيل المثالب، ولكنهما يختلفان في الطريقة، إذ ما يزال ابن حيان مولعا بالتحليل مستقصيا فيما يقول، بينما يذهب ابن حزم إلى الإجمال، وهناك نماذج عديدة في رسائله التي نشرها وحققها المؤرخ حسان عباس.

فقد وصف الحكيم الربضي بقوله "وهو الذي أوقع بأهل الربض، وقتل الفقهاء والخيار وخصى عددا من ذوي الجمال من أهل قرطبة... وهدم الديار والمساجد وولى ذلك رجلا نصرانيا كان أثيرا عنده اسمه ربيع"[11].

وذكر الأمير عبد الله بن محمد فقال: "كان قتالا تهون عليه الدماء، مع ما كان يظهره من عفته، فإنه احتال على أخيه المنذر لما قصده بالعسكر، وواطأ عليه حجّاما سم المبضع الذي فصده به، ثم قتل ولديه معا بالسيف واحدا بعد واحد وقتل أخاه القاسم ثالثهم، إلى من قتل من غيرهم"[12]، ويقول في سليمان بن الحكم المتلقب بالمستعين: "وهو الذي كان شؤم الأندلس وشؤم قومه، وهو الذي سلط جنده من البرابرة؛ فأخلوا مدينة الزهراء وجمهور قرطبة حاشا المدينة وطرفا من الجانب الشرقي، وأخلوا ما حوالي قرطبة من القرى والمنازل والمدن، وأفنوا أهلها بالقتل والسبي، وهو لا ينكر ولا يغير عليهم شيئا"[13].

وقد أخذ على ابن حزم تحيزه وتعصبه للأمويين ودفاعه عنهم، سواء من كان منهم بالمشرق أو الأندلس، الشيء الذي أفقد كتابته الموضوعية والنزاهة العلمية، وإلى ذلك ذهب ابن حيان حين قال فيه: "وكان مما يزيد في شنآنه تشيعه لأمراء بني أميه ماضيهم وباقيهم بالمشرق والأندلس، واعتقاده لصحة إمامتهم، وانحرافه عمن سواهم من قريش حتى نسب إلى النصب لغيرهم "[14]. إلا أنه مع ذلك كان يوجه نقدا لاذعا لبعض الرموز الأموية ويمتدح معارضيهم، لذلك فالقول بـــ"تشيعه" المطلق لبني أمية يجانب الصواب.

جاء في نقط العروس، وهو يصف الوليد بن عبد الملك "كان يركب حمارا، ويمشي في الأسواق، ويحتسب على البقالين، وهو أحد الفراعنة"[15]، وينعت يزيد بن معاوية ثم يزيد بن عبد الملك ثم ابنه الوليد بالمجاهرة بالانهماك في المعاصي واللذات[16]، إلى غير ذلك كثير في كتبه.

إن ابن حزم كان يرى للدولة الأموية في الأندلس دورا خطيرا، ويعقد مقارنة بين ما كانت عليه الأمور في عهدها، وما صارت إليه في عهد ملوك الطوائف؛ فهو لا يقر منطق التفكك والتناحر والعبودية، ولم يكن هذا الميل للأمويين سرا خافيا، بل لعله اتصل بالواقع العملي ولكن خصوم ابن حزم وجدوا طريقهم للإيقاع به، عن طريق هذا التعلق بهم، يقول هو في هذا الصدد: "وفي أثر ذلك (أي بيعة علي بن حمود) نكبني خيران صاحب المرية، إذ نقل إليه من لم يتق الله عزّ وجلّ من الباغين– وقد انتقم الله منهم– عني وعن محمد بن إسحق صاحبي أنا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية، فاعتقلنا عند نفسه اشهرا ثم أخرجنا على جهة التغريب؛ فصرنا إلى حصن القصر "[17].

وإذا انتقلنا إلى أسلوب ابن حزم في محاججة الخصوم وجدناه يستعين بآيات بينات من القرآن الكريم للتدليل على صحة رأيه وقوة حجته ومنطقه، ففي رده على أهل الكتاب يستشهد بقوله تعالى: "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون) [18].

بين عز وجل على أن طريق الإيمان بما آمنوا به من النبوة وطريق ما آمنا به نحن منها واحد، وأن الإيمان بالإله الباعث لموسى هو الإيمان بالإله الباعث لمحمد صلى الله عليه وسلم وأن طريق كل ذلك طريق واحدة لا فرق فيها [19].

وقد تناول ابن جزم قضية التكفير وأسهب في إيراد الأمثلة لتوضيحها فقال: "وقد شقق أصحاب الكلام فقالوا ما تقولون فيمن قال له النبي صلى الله عليه وسلم: قم صل، فقال لا أفعل، أو قال له النبي صلى الله عليه وسلم ناولني ذلك السيف أدفع به عن نفسي، فقال له لا أفعل".

قال أبو محمد: وهذا أمر قد كفوا وقوعه ولا فضول أعظم من فضول من اشتغل بشيء قد أيقن أنه لا يكون أبدا، ولكن الذي كان ووقع فإننا نتكلم فيه ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

قال أبو محمد: قد أمر النبي صلى الله عليه وسلم افضل أهل الأرض وهم أهل الحديبية بأن يحلقوا وينحروا فتوقفوا حتى أمرهم ثلاثا وغضب عليه السلام وشكا ذلك إلى أم سلمة فما كُفِّروا بذلك ولكن كانت معصية تداركهم الله بالتوبة منها، وما قال مسلم قط أنهم كفروا بذلك لأنهم لم يعاندوه ولا كذبوه... وسألوا أيضا عمن قال أنا أدري أن الحج إلى مكة فرض ولكن لا أدري أهي بالحجاز أم بخراسان أم بالأندلس، وأنا أدري أن الخنزير حرام ولكن لا أدري أهو الموصوف الأقرن أم الذي يحرث به ؟

إن من قال هذا، فإن كان جاهلا عُلّم ولا شيء عليه.... وإن كان عالما فهو عابث مستهزئ بآيات الله تعالى فهو كافر مرتد حلال الدم والمال ومن قذف عائشة فهو كافر لتكذيبه القرآن وقد قذفها مسطح وحمنه فلم يكفرا لأنهما لم يكونا حينئذ مكذبين لله تعالى ولو قذفاها بعد نزول الآية لكُفِّرا، وأما من سب أحدا من الصحابة رضي الله عنهم فإن كان جاهلا فمعذور، وإن قامت عليه الحجة فتمادى غير معاند فهو فاسق كمن زنى وسرق، وإن عاند الله تعالى في ذلك ورسوله صلى الله عليه وسلم فهو كافر، وقد قال عمر رضي الله عنه بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم عن حاطب وحاطب مهاجر بدري، دعني أضرب عنق هذا المنافق، فما كان عمر بتكفيره حاطبا كافرا بل كان مخطئا متأولا، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "آية النفاق بغض الأنصار"، وقال لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: "لا يبغضك إلا منافق"؛... اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفتيا فلم يكفر بعضهم بعضا ولا فسق بعضهم بعضا"[20].

وفي معرض رده على الخوارج في قضية الإمامة استعمل ابن حزم كلمات قاسية إمعانا في تجريحهم وبيان فساد اعتقادهم "ثم أعماهم الشيطان وأضلهم الله تعالى على علم، فحلوا بيعة مثل علي وأعرضوا عن مثل سعيد بن زيد وسعد وابن عمر وغيرهم ممن أنفق من قبل الفتح وقاتل وأعرضوا عن سائر الصحابة الذين أنفقوا بعد الفتح وقاتلوا ووعدهم الله الحسنى وتركوا من

يقرون بأن الله تعالى عز وجل علم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم ورضي عنهم وبايعوا الله، وتركوا جميع الصحابة وهم الأشداء على الكفار ، الرحماء بينهم، الركع، السجود، المبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من أثر السجود، المثنى عليهم في التوراة والإنجيل من عند الله عز وجل الذين غاظ بهم الكفار، المقطوع على أن باطنهم في الخير كظاهرهم لأن الله عز وجل شهد بذلك؛ فلم يبايعوا أحدا منهم، وبايعوا شيت بن ربعي مؤذن سجاح أيام أدعت النبوة بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، حتى تداركه الله عز وجل؛ ففر عنهم وتبين له ضلالتهم فلم يقع اختيارهم إلا على عبد الله بن وهب الراسبي، أعرابي بوال على عقبيه لا سابقة له ولا صحبة ولافقه ولا شهد الله له بخير قط فمن أضل ممن هذه سيرته واختياره، ولكن حق لمن كان أحدا يعنيه ذو خويصرة، الذي بلغ ضعف عقله وقلة دينه إلى تجويره رسول الله صلى الله عليه وسلم في حكمه والاستدراك ورأى نفسه أورع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا وهو يقر أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه وبه اهتدى، وبه عرف الدين، ولولاه لكان حمارا أو أضل ونعوذ بالله من الخذلان"[21].

وعندما يتعرض إلى مناقشة أراء المعتزلة يسلط عليهم حججا قوية تنم على اطلاع كبير على الفلسفة والمنطق وعلم الكلام ويتناول واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد بأقسى الألفاظ، وحين يذكر الجاحظ يقول: "وهو وإن كان أحد المجان ومن غلب عليه الهزل وأحد المضلين)[22].

ثم يعود في صفحات أخرى إلى مناقشة مجموعة من الآراء والاجتهادات الفقهية صدرت عن علماء أجلاء تتعلق بتاريخ الأمة الإسلامية في صدر الإسلام فيقول: "ولا عجب أعجب ممن يجيز الاجتهاد في الدماء وفي الفروج والأنساب والأموال والشرائع التي يدان الله بها من تحريم وتحليل وإيجاب ويعذر المخطئين في ذلك ويرى ذلك مباحا لليث والبتي وأبي حنيفة والثوري ومالك والشافعي وأحمد وداود وإسحاق وأبي ثور وغيرهم كزفر وأبي يوسف ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد وابن القاسم وأشهب وابن الماجشون والمزني وغيرهم"[23].

وتتكرر على صفحات "الفصل" الكثير من العبارات الجارحة، الشيء الذي يؤاخذ عليه ابن حزم, حيث يستعمل الكلمات القاسية في مناقشة الخصوم كقوله: "فعليهم ما يخرج من أسا فلهم"، وقوله: "لقد هان من بالت عليه الثعالب"، وقولـــه: "هؤلاء الأنذال الكفرة"، "ولو لم يكن في توزاقم إلا هذه الكذبة وحدها لكفت في أنها موضوعة مبتذلة من حمار في جهله"، و"أراد أن

يخرج هذا الساقط من مزبلة فوقع في كنيف عذيرة"، "لقد كان الثور أهدى منه والحمار أنبه منه بلا شك".

وقد عيب على ابن حزم رغم قوة حجته في الجدال وبراهينه الجيدة، الحدة والعنف، وخاصة مع الفقهاء والعلماء والفلاسفة والمتصوفة، الذين لم يعرفوا الانحراف في عقيدتهم الإسلامية ولا في تفكيرهم .

إن قوة الاستدلال عن الآراء التي تميز بها ابن حزم تدل عن رسوخ في العلم واكتساب جيد للمعارف المختلفة، تجعله في منأى عن استخدام الألفاظ والكلمات النابية، بعد الاستدلال وقوة البرهنة، ولو خلت منها كتبه لزادته تقديرا وإعجابا من معاصرية، بدلا من تغيرهم عليه.

وقد خلف لنا ابن حزم تراثا فكريا ضخما، وأثاره المعروفة المتبقية بعد إحراق كثير من كتبه بأمر من حاكم إشبيليه تبلغ 55 كتابا مختلفا في الأحجام والأغراض، منها المجلدات الضخمة والكتب المتوسطة الحجم والرسائل المتنوعة نذكر منها:

*– كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، يبحث في علم الأديان المقارن.

*– كتاب "المحلى، في فقه العبادات والمعاملات ومجادلة أصحاب المذاهب الأخرى.

*– رسالة "طوق الحمامة في الألفة والآلاف" وهي تحفة أدبية ودراسة نفسية لأحوال العشاق والمحبين.

*– إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل.

*– الأحكام في أصول الأحكام.

*– الإيصال إلى فهم الخصال الجامعة لحمل شرائع الإسلام.

*– الجامع في صحيح الحديث.

*– جمهرة أنساب العرب.

*– رسالة في فضل علماء الأندلس، أثبت نصها المقري في نفخ الطيب.الجزء الرابع.

*– كتاب فيما خالف فيه أبو حنيفة ومالك والشافعي جمهور العلماء.

*– الفضائح.

وغيرها كثير مما يطول ذكره، فقد روى عن ولده الفضل أبي رافع أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تواليفه أربعمائة مجلد تحتوي على نحو من ثمانين ألف ورقة.

الهـــوامش:

1- ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ليبيا- تونس، 1975-1978، القسم الأول، المجلد الأول، ص142.

2- الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة، 1952، ص290.

3- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، القاهرة 1938، ج12، ص 250-251.

4- عبد المعطي، فاروق، ابن حزم الظاهري، دار الكتب العلمية، بيروت 1992، ص 7-8.

5- ابن كثير، البداية والنهاية، الطبعة السادسة، بيروت 1985، ج12، ص92.

6- ابن حجر، لسان الميزان، حيدر آباد الدكن، 1390، ج3، ص 103-104.

7- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق محمد عبد السلام هارون، القاهرة 1962، ص 4.

8- ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى بيروت 1981، ج1، ص 17.

9- ابن بسام، المصدر السابق، ص 141.

10- نفسه، ص 142.

11- ابن حزم، الجمهرة، مصدر سابق، ص 95-96.

12- ابن الخطيب، أعمال الأعلام، تحقيق ليفي بروفنسال، بيروت 1956، ص 26.

13- ابن حزم، الجمهرة، ص 102.

14- ابن بسام، مصدر سابق، ص 169.

15- ابن حزم، نقط العروس في تواريخ الخلفاء، ص 14، نشر:

Chistian Federico Seybold IN Revista del centro de Estudio Historicos de Granada Y SU Reino 1911.

16- نفس المصدر، ص15.

17- ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والآلاف. حققه وقدم له صلاح الدين القاسمي تونس -الجزائر- 1985، ص 218.

18- سورة العنكبوت، الآية 46.

19- ابن حزم، الفصل، المجلد الأول، الجزء 1-2، ص 103.

20- نفس المصدر، المجلد الثاني، الجزء 3، ص 256-257.

21- نفسه، المجلد 3، الجزء 4-5، ص 156-157.

22- نفسه، المجلد 2، الجزء 3، ص 180.

23- نفسه، المجلد3، الجزء 4-5، ص 160.

نشاط بن ناصر بن شهرة في تونس وعلاقته بالأمير محي الدين بن الأمير عبد القادر

د. عبدالقادر بوباية

تمهيد: يعتبر بن ناصر بن شهرة صورة صادقة عن الشعب الجزائري الذي لم يرض بالاستدمار، ولذلك استعمل كل الوسائل، واستغل كل الظروف من أجل تحقيق الحرية والتخلص من المحتل، كما يعتبر أيضا رمزا من رموز الحركة الوطنية نظرا لأنه عايش فترة حبلى بالأحداث السياسية والعسكرية الهامة، وبخاصة خلال حكم نابليون الثالث، صاحب مشروع "المملكة العربية" (1852م– 1870)، الذي تميز بتطورات سياسية داخلية وخارجية هامة، إضافة إلى قيام العديد من الثورات التي سعت كلها إلى طرد المستعمر، وكان بن ناصر بن شهرة واحدا من أبطال هذه الثورات.

شارك بن ناصر بن شهرة في ثورة الشريف محمد بن عبد الله؛ وثورة بوشوشة؛ وثورة أولاد سيدي الشيخ؛ وأخيرا ثورة المقراني والشيخ الحداد، وسنقتصر في مقالتنا هذه على نشاطه في تونس التي كانت القاعدة الخلفية التي انطلق منها لجهاد المستعمر داخل الجزائر، إضافة إلى علاقته بالأمير محي الدين بن الأمير عبد القادر الذي حاول أن يلم الشمل ويوحد الصفوف بهدف الجهاد وتحرير البلا

انتقال ابن ناصر بن شهرة إلى تونس وبداية نشاطه بها: بعد أن تمكن الجيش الفرنسي من احتلال الأغواط وورقلة سنة 1852م، التجأ بن ناصر بن شهرة إلى نفطة وتوزر بالجريد التونسي؛ ووجه رسالة إلى باي تونس محمد باشا يحيطه علما بذلك ويعلمه بأنه قد وجه إليه أخاه سي النعيم

* أستاذ محاضر في تاريخ المغرب الإسلامي بقسم التاريخ- جامعة وهران .

وبعض رفاقه لزيارته، وطلب منه أن يستوصي بــه وبرفــاقه اللاجئين لدى الأعراش، وجــاء في رسالته بعد كلمات المدح والتبجيل: "سيدنا ومولانا أمير المؤمنين، سيدنا محمد الباشا [باي][1]، السلام عليك ورحمة الله وبركاته، من المسلم عليك خديمك الشيخ بــن الناصر بن المرحوم بن شهرة وبعد، يا سيدنا وصلنا طابعك السعيد؛ وأمنك المديم علينا؛ وعلى جميع رعيتك؛ وقبلناه ورفعناه فوق [رؤوسنا][2]، وها نحن نزلنا ببلاد توزر، وبعثت أخي السيد النعيم ومن معه لحضرتك [زائرين][3] المقام الأسعد ونحن مهاجرين، [استوصي][4] بنا[خيرا][5] جميع الرعايا [التونسيون][6] كأعراس الهمامة وغيرهم لأننا [خارجون][7]من بلادنا في طاعة الله ورسوله، ولا يخصنا في بلادنا حرمة إلا من أجل الدين..."[8].

من خلال هذه الرسالة يتبين لنا أن سبب هجرة ابن ناصر بن شهرة إلى تونس لم يكن إلا من أجل الاستعداد لمواصلة الجهاد في سبيل تحرير الجزائر من السيطرة الاستعمارية، وبالتالي عدم الخضوع للكافر المحتل، كما يبدو أنّ بن ناصر كان يطمع في كسب دعم باي تونس الذي يصفه بأمير المؤمنين في قضية تحرير الجزائر.

وطّد ابن ناصر بن شهرة علاقاته بكثير من اللاّجئين الجزائريين، وأخذ من هناك يشنّ الغارات على أعوان الاستدمار الفرنسي داخل الحدود الجزائرية، وكان ذلك يتم في غالب الأحيان بمشاركة ثوار ولاجئين آخرين، وعلى وجه الخصوص محمد بن علاّق اليعقوبي [9].

نتيجة لتزايد العمليات التي كان يقوم بها الثوار انطلاقا من الجنوب التونسي، وجّــه الباي محمد الصادق، حاكم تونس رسالة إلى وزيره خزندار يطلب منه فيها العمل على اعتقال بن ناصر بن شهرة ومحمد بن بوعلاق ووضع حد لنشاطهما، ومما جاء في رسالته بعد التحية والسلام: "فإنّه تقرّر لدينا ما صدر من محمد بن بوعلاق اليعقوبي ومن [بن ناصر][10] بن شهرة من الغارات التي أوجبت مضرّة الوطن الذي هم فيه الآن، فرأينا أن نأمر [بني][11] زيد بالتمكن عليهما، وعلى من انضمّ إليهما من [مؤيديهما][12] لإيقاف هذا الضرر، وحسم مادة هرجهما وصدر أمرنا بذلك، وهو الواصل لوزارتكم السامية، وتضمن مادة ما ذكر، وأن من مدّ يده منهم للمذكورين الإذن في ضربه..."[13].وقد كتبت هذه الرسالة في **15**ربيع الثاني **1276**هـ الموافق لمنتصف نوفمبر **1859**م.

نلاحظ من خلال هذه الرسالة أنّ نشاط بن ناصر بن شهرة ومؤيده كان كبيرا إلى درجة جعلت باي تونس يتخوّف على بلاده، خاصة وأن تونس في هذه الفترة لم تكن تملك القوة التي

تمكنها من ردّ اعتداء فرنسي عليها، مع العلم أن فرنسا هاته كانت قد استعملت حق المتابعة ضد المغرب عندما التجأ إليه الأمير عبد القادر، ويدل على ذلك معركة وادي إيسلي سنة **1844**م، وقصف مدينتي طنجة والصويرة من طرف الأسطول الفرنسي.

إستمرّ تواجد بن ناصر بن شهرة في الجنوب التونسي إلى غاية سنة **1864**م حيث عاد إلى الجزائر من أجل المساهمة في ثورة أولاد سيدي الشيخ التي اندلعت في ذلك العام،[14] ومع ذلك لم يقطع صلاته بتونس، وبخاصة مع نفطة وتوزر الواقعتين بشط الجريد، وكان كثير التردد إلى هناك بهدف جمع الأنصار وتدبير الخطط وتوفير الذخائر والمؤن، كما متـّن بن ناصر بن شهرة علاقاته مع اللاجئين الجزائريين بتونس ومنهم أولاد الطيب بن عمران الشعانبي الذي هاجر من وادي سوف إلى منطقة الجريد منذ عام **1868**م، ومحمد بن بوعلاق رئيس أولاد يعقوب الذين كانوا ثائرين ومتمردين منذ عشرين سنة، وكانت لهم صلات وثيقة بزاوية نفطة الرحمانية التي كان رئيسها مصطفى بن عزوز العدو اللدود للفرنسيين منذ عام **1849**م [15].

علاقة بن ناصر بن شهرة بالأمير محي الدين: لم يتوان بن ناصر بن شهرة في الانضمام إلى ثورة المقراني عقب اندلاعها مع عدد من رفاقه المنفيين، وكانت جبهة عملهم الصحراء الشرقية، وفي بلدة نفطة اجتمع بإخوانه في الجهاد، وكان معهم محي الدين بن الأمير عبد القادر، وكان بن ناصر بن شهرة هو الذي مهد له الطريق عندما قدم إلى منطقة الحدود في أو ائل عام **1871**م [16].

كان محي الدين يعيش رفقة أبيه الأمير عبد القادر في منفاه بدمشق، أين اشتهر بثقافته الواسعة، وحظي بالتقدير في أوساط الدولة العثمانية حيث أنعم عليه السلطان عبد العزيز بـــ"النيشان العثماني" من الدرجة الثالثة، وأسند إليه وظيفة قضائية عام **1865**م واستمر في ممارستها إلى غاية عام **1870**م، وكان يتوق للعودة إلى النضال من أجل تحرير الجزائر، ويبدو أنه تحايل بالمرض ليحقق حلمه، فأذن له أبوه بالذهاب إلى الإسكندرية للإستشفاء وتغيير الجو بعد أن أشار عليه بعض الأطباء بذلك، وعندما قامت الحرب بين فرنسا وألمانيا أراد أن ينتهز الفرصة ليخلص وطنه من الاحتلال الأجنبي، ومن أجل ذلك توجه إلى تونس، وذلك في نهاية شهر أكتوبر **1870**م، واستقبلته الدوائر التونسية بحفاوة كبيرة، ومنحه الباي محمد الصادق "نيشان الإفتخار" يوم **18** نوفمبر **1870**م.

كان محي الدين بن الأمير عبد القادر يريد الذهاب إلى الجزائر، ولكن الشهرة التي نالها من السلطة التونسية حالت دون ذلك، فاكتفى كما ذكر صديقه الشيخ عبد الرزّاق البيطار بتحرير نحو من مائتي رسالة لزعماء الجزائر لكي "يتهيئوا لمحاربة فرنسا عند قدومه المستطاب، وأرسلها من تونس مع الرسل خفية".[17]

استنادا إلى معلومات القنصل الفرنسي في تونس الموجهة إلى وزير خارجيته يوم 5 نوفمبر 1870م فإن محي الدين كان على خلاف مع أبيه حول مشاكل مالية، ولكن ما ذكره الدكتور أبو القاسم سعد الله يدحض ذلك .

يقول الدكتور سعد الله في ندوة ثورة 1871م: إنّه "في أحد الأصياف كنت في سوريا، والتقيت مع جماعة من أحفاد الأمير عبد القادر، ومنهم حفيد كان كبير السن وجدته على الفراش...وقد توفي الآن، ومما قال لي وأنا أسجل هذا في مذكراتي الخاصة بأن الأمير عبد القادر هو الذي أرسل ابنه محي الدين عن طريق طرابلس التي كانت تابعة للدولة العثمانية وجنوب تونس، ودخل محي الدين إلى الجزائر عن طريق الجنوب الشرقي"[18].

إحتجاج القنصل الفرنسي لدى الباي حمل محي الدين على الامتناع عن أي اتصال مع اللاجئين الجزائريين، كما أعلن عن نيته في الرجوع إلى سوريا عن طريق مالطا، وتنفيذا لذلك أبحر من تونس في 21 نوفمبر 1870م، ولكنه بعد أيام قلائل نزل بمدينة طرابلس، ومنها توجه سرا إلى توزر، ثم إلى مدينة نفطة، وبهذه الأخيرة التقى بإخوانه في الجهاد، ومنهم ابن ناصر بن شهرة .

بدأ الأمير محي الدين بإعداد الأعراش والقبائل وتسليحهم، وتكوين المجاهدين وشراء الأسلحة والعتاد، ثم قام برفقة ابن ناصر بن شهرة بتوجيه الرسائل الى القبائل والأعراش داخل الجزائر بهدف استنهاضها للجهاد ضد المحتل الفرنسي[19] .

وجه بن ناصر بن شهرة ومحي الدين بن الأمير عبد القادر رسائل إلى كل من شيخ تماسين، وسي علي باي آغا تقرت وورقلة، وإلى زعماء وشيوخ طرود بوادي سوف والأغواط ومتليلي ووادي مزاب، والشريف بوشوشة والمخادمة والشعانبة وسعيد عتبة بورقلة[20].

كانت رسائلهما ترسل اثنتين اثنتين، الرسالة الأولى من بن ناصر يعرّف فيها بالأمير محي الدين ويعلم بحضوره، والثانية من الأمير محي الدين يدعو الناس فيها إلى الاستعداد للجهاد؛ واتخاذ كل التدابير من أجل الكفاح، وفيما يلي نموذج من رسائل كل منهما:

نص رسالة بن ناصر بن شهرة:

"إنّ مولانا الأمير محي الدين بن الأمير الحاج عبد القادر قد جاء بأمر من السلطان حفظه الله، إنّه يريد نصر الدين، وإن شاء الله سيذهب من هنا إلى الجزائر ليلتحق بأبيه الذي يحتاج إليه وهو في انتظاره، وإن الجيش الذي أرسله السلطان قد وصل إلى طرابلس.

إذا كنتم مستعدين للإتصال بنا (إذا كنتم تحبونه حقا) فأرسلوا له وفدا من طرفكم وإلاّ فلا تلوموا إلاّ أنفسكم مما قد يقع (وحامل هذا النداء إليكم سيبلغ لكم بصوت مرتفع جميع المعلومات).

كتبه الأمير بن ناصر بن شهرة في 6 شوّال 1287هـ(30ديسمبر1870)[21]

نص رسالة الأمير محي الدين:

"وما النصر إلاّ من عند الله، من طالب العون من القوي القاهر الأمير محي الدين بن الأمير عبدالقادر في سنة 1287هـ،

جئنا إلى هنا قصد الدفاع عن الدين وحماية الوطن، إننا نعلم أنكم ترغبون في الجهاد (وباسم الدين نجد فيكم الأخ الحميم والمؤيد)، إنّ الله قد سحق أعداءنا، ولم يبق لهم لا وطن ولا جيش، كونوا مستعدين ليوم قدومنا نحوكم، وإنكم تعلمون أن الدين لا يسمح إلاّ للعاجزين عن القيام بالقتال، كل رجل صحيح يجب أن يشارك في الجهاد سواء بنفسه أو بماله.

إستعدّوا إذا لرفع شأن الدين، وإني أعرف أن ذلك دائما هو أملكم وأنكم كرماء، إن وقت الذهاب قد حان، ووقت تحريركم قد قرب، فاستعدّوا والسلام"[22].

أرسلت هاته الرسالة الأو لى والكثير منها في هذا المعنى إلى جميع رؤساء القبائل وإلى جميع السكان، ويؤكد هذا القول ما ذكره رين في كتابه عن ثورة 1871م حيث قال:" أرسل إلينا الرؤساء الموالون لنا عدداً كبيراً من هذه الرسائل، وقد تجمع لدى القائد العسكري لناحية بسكرة فقط حوالي أربعة وأربعين رسالة كلها محفوظة في مصلحة الوثائق بالولاية، وكان على بعضها ختم الأمير محي الدين، وعلى بعضها الآخر ختم ابن ناصر بن شهرة"، ويضيف رين قائلا:" منها ما كان مرسلا إلى شيخ زاوية تماسين، ومنها ما أرسل إلى السيد علي باي آغا تقرت وورقلة، وإلى رؤساء وأعيان الطرود بسوف، وإلى الأغواط ومتليلي ومزاب، وإلى الشريف بوشوشة، وإلى المخادمة والشعانبة وسعيد عتبة بورقلة وغيرهم".[23]

وكان المقراني من الذين راسلهم الأمير محي الدين، وعلى الرغم من عدم العثور على الرسائل الموجهة إليه إلاّ أن ما يثبت قيامه بذلك هو أنّ بومزراق قد أشار إلى ذلك في رسالته الموجهة إلى سكان الشرفة، والتي أخبرهم فيها بوفاة أخيه (محمد المقراني) ومما جاء فيها: "وبلغنا جواب من عند ولد الحاج عبد القادر، إنه في تبسة قادم بجنوده إلى قسنطينة"[24]، ويعلق الدكتور يحي بوعزيز على ذلك فيقول: "إنه ليس لدينا ما يثبت استجابة المقراني له أو رفضه، ولكن رين نفى ذلك مدعيا أن المقراني كان كثير الاعتداد بنفسه، ولم يكن على استعداد لأن يكون تابعا لشخصية ثانوية مثل محي الدين" [25]

إلتحق الأرباع بقائدهم لما جاءهم رسالته، وكان برفقة الأمير محي الدين السيد ابن هلال أحد كتّـــاب والده القدماء، والسيد سي محمد زروق بن سيدي صالح أحد الأشراف من ناحية بسكرة؛ وأحد أبطال معركة الزعاطشة، وكان لاجئا في طرابلس الغرب، والسيد إبراهيم بن عبد الله مقدم الطريقة القادرية وأحد أبطال ثورة **1864**م، والسيد محمد بن الحشاني من قرية بوعزيز في بسكرة، والسلطان سليمان بن جلاب، آخر حكام وادي ريغ الذي فرّ من تقرت بعد استيلاء الفرنسيين عليها سنة **1854**م.[26]

شاع في الجنوب خلال تلك الأيام نبأ قدوم الجيوش التركية والمصرية بقيادة نائب ملك مصر بهدف نصرة المسلمين، وما يؤكد هذا الخبر هو الكتاب الذي وجهه سي محمد زروق بن سيدي صالح من نفطة إلى قائد بسكرة محمد الصغير بن قانة الذي أحاله إلى الإدارة الفرنسية، ومما جاء فيه: "إن مولانا الأمير محي الدين بن الأمير عبد القادر قد جاء إلى بن ناصر بن شهرة ليقوم بالجهاد المقدس، إن سلطان إسطنبول قد أرسل جيشا إلى طرابلس، وجعل الإيالة التونسية والجزائرية تحت إمارة إسماعيل باشا نائب الملكّ المصري...والسلطان يريد أن يتخلص عرب الجزائر من عدوهم قبل أن يكثروا، وعندما سأتفق مع الأمير محي الدين سأعطيك أخبارا هامة في هذا الشأن"[27].

رغم هذا النشاط المكثف للأمير محي الدين وبن ناصر بن شهرة، فإن السلطات الفرنسية كانت تجهل مكان تواجد الأمير، ولذلك كذبت خبر وجوده في الجزائر، وأشاعت أن الأمر يتعلق بشخص آخر انتحل اسم الأمير، كما روّجت إشاعة أخرى تفيد بأن الأمير عبد القادر قد تبرأ من ابنه، ولتأكيد ذلك أوعزت إليه المصادر الفرنسية تحرير عدد من الرسائل؛ وتوجيهها إلى جهات مختلفة في الجزائر؛ وفيها يستنكر عمل ابنه الذي يصفه بالجنون ويعتبره عاصيا له [28].

ويذكر الدكتور يحي بوعزيز أنه وجه رسالة إلى قنصل فرنسا بطرابلس الغرب، وأخرى إلى أعضاء حكومة فرنسا المتواجدين في مدينة بوردو، والثالثة إلى القائم بأعمال القنصلية الفرنسية بدمشق يصف فيها ابنه بأنه عدو الله وعدوه وعدو نفسه، ورسالة رابعة إلى ابن عمه قاضي معسكر الطيب بن المختار، والخامسة على شكل نداء وجهه إلى سكان الجزائر[29].

وقد نشرت هذه الرسائل كلها في الجريدة الرسمية "المبشر"، وفي الأسواق على أنها من الأمير عبد القادر، غير أن ما أو رده الدكتور أبو القاسم سعد الله يفند هذا الكلام لأن رواية حفيد الأمير تفيد كما ذكرنا سابقا بأن الأمير عبد القادر هو الذي أرسل ابنه إلى الجزائر، وبالتالي فلا يعقل أن يكلفه بأمر هام كتحرير الجزائر، وفي نفس الوقت يستنكر هذا العمل، ويدعو الناس إلى عدم السير مع ابنه من أجل تحقيق المهمة التي كلفه بها إلا إذا كان ذلك من باب التمويه والخدعة.

إلى جانب اهتمام فرنسا بنشاط الأمير محي الدين وبن ناصر بن شهرة، اهتمت الحكومة التونسية بهما أيضا حيث أخذت تسعى لإيقاف نشاطهما، وإلقاء القبض عليهما، ولذلك أصدرت تعليماتها إلى كافة ولاتها وعمالها في المناطق الغربية والجنوبية لتونس تطالبهم فيها بالبحث عن محي الدين واعتقاله، وعلى إيقاف الأغراب القادمين من طرابلس إلى الجزائر برا وبحرا وتوجيههم إلى العاصمة تونس[30].

رغم الضجّة التي أثارتها فرنسا من خلال الرسائل المنسوبة إلى الأمير عبد القادر والموجهة إلى ابنه، والضجّة التي أثارتها الحكومة التونسية؛ فإن محي الدين وأنصاره واصلوا نشاطهم، وساهموا في الثورة القائمة ضد الاستدمار بقيادة المقراني والشيخ الحداد، ونجحوا في السيطرة على العديد من المناطق الحدودية، ولكن المواجهة غير المتكافئة جعلت الأمير محي الدين ينسحب إلى داخل الحدود التونسية كما أشار إلى ذلك محمد قعيــد بن سالم في رسالة إلى الوزير التونسي خير الدين، ومما جاء فيها أن "ولد سي الحاج عبد القادر أتى من ناحية الصحراء ومعه لفيف كثير من النمامشة وغيرهم من أهل الصحراء...فلما حل بقرب بلد تبسة[التقى][31] هو والمحلة المذكورة، وصارت بينهم حرب يوم الأحد، وماتت بينهم الرقاب، ووقع العكس على ولد سي الحاج عبد القادر، ورجع فارا إلى طرف بلاد النمامشة"[32]

نجح بن ناصر بن شهرة في الاستيلاء على تقرت وورقلة، وتحمس الناس للجهاد والدفاع عن العقيدة والوطن، ولكن استشهاد المقراني في 5 ماي 1871م، وإلقاء القبض على الشيخ

الحداد في 13 جويلية 1871م، وكثرة العملاء الموالين لفرنسا، إضافة إلى انعدام القيادة الموحدة، والتنظيم الجيد جعل الثورة تفشل[33].

فشلت ثورة 1871م، ولكن ابن ناصر بن شهرة استمرّ في النضال، وبفضله تمكن آل المقراني من الدخول إلى تونس، ومنها اتصلوا بالباي محمد الصادق الذي اشترط عليهم تحت الضغط الفرنسي أن يتفرقوا في البلاد ولا يجاوروا الحدود.

بعد إلقاء القبض على بومرزاق قائد ثورة 1871م، واعتقال بوشوشة زعيم الثورة في الصحراء الشرقية، وباستيلاء الجيش الفرنسي على مدينة تقرت وورقلة يئس الناس من نجاح الثورة؛ وتفرق المجاهدون؛ فمنهم من لجأ إلى طرابلس، ومنهم من لجأ إلى تونس، ولكن بن ناصر بن شهرة بقي وحده يقوم بشن الغارات على عملاء الاستعمار بالحدود الشرقية انطلاقا من الجريد ونفزاوة،[35] ولكنه اضطر في الأخير إلى اللجوء إلى باي تونس في سنة 1875م، وفي 27 ربيع الثاني 1292هـ الموافق لـ2 جوان 1875م أرغمه حاكم تونس علي الرحيل؛ فركب الباخرة من مرسى حلق الوادي متوجها إلى بيروت، وفيها استقرّ بن ناصر بن شهرة بجوار صديقه الأمير محي الدين إلى سنة 1300هـ /1883م، كما أنه اتصل بالأمير عبد القادر نفسه بدمشق، وبها توفي عام 1884م[36] .

هذه بإيجاز أهم المحطات التي تبين النشاط الهام الذي قام به ابن ناصر بن شهرة رفقة صديقه الأمير محي الدين، وكل الغيورين على استقلال الجزائر، ورغم عدم نجاحهم في تحقيق ما كانوا يصبون إليه إلا أن النضال استمر باستعمال وسائل مختلفة كانت ثمرتها النهائية اندلاع ثورة نوفمبر 1954م، والتي حققت الغاية السامية التي ناضل من أجلها سكان هذا البلد منذ أن وطئت أقدام الإستدمار الفرنسي هذه الأرض الطاهرة.

الهـــوامــــــش:

1- في الأصل بي.

2- في الأصل رأو سنا .

3- في الأصل وزيرين .

4- في الأصل إستوصا .

5- في الأصل خير .

6- كلمة أضفناها حتى يستقيم المعنى .

7- في الأصل خارجين .

8- يحي بوعزيز – كفاح الجزائر من خلال الوثائق – المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر- 1986م- ص 158

9- عبد الرحمن الجيلالي – تاريخ الجزائر العام – ديوان المطبوعات الجامعية –الجزائر- دار الثقافة – بيروت – 1402هـ 1982م- ج4 ص 322 .

10- في الأصل نصر .

11- في الأصل ليني .

12- كلمة غير مقروءة لعلها ما أثبتنا.

13- أرشيف الحكومة الفرنسية – صندوق 212 ملف 237 وثيقة رقم 3 عن يحي بوعزيز – نفسه – ص 159

14- وزارة الإعلام والثقافة – كيف تحررت الجزائر- الشركة الوطنية للنشر والتوزيع – الجزائر-1987م- ص 21 /يحي بوعزيز – ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين – دار البعث للطباعة والنشر- قسنطينة – الطبعة الأو لى – 1400هـ 1980م. – ص 179

15- يحي بوعزيز – نفسه – ص 180 .

16- يحي بوعزيز – كفاح الجزائر – ص 155 .

17- يحي بوعزيز – وثائق جديدة عن محي الدين...– الأصالة- عدد 38- السنة الخامسة – شوّال 1396هـ أكتوبر 1976م- صص 25- 26 .

18- أحمد بوزيد قصيبة – ابن ناصر بن شهرة أحد أبطال ثورة 1871م – مجلة الأصالة –عدد 6 السنة الأو لى – ذوالحجة 1391هـ/جانفي 1972م- ص 61 .

19- نفسه – ص61 .

20- Luis RINN L'INSURRECTION DE 1871 EN ALGERIE - Librairie Adolphe Jourdan ALGER- 1891-P. 107-

21- أبوزيد قصيبة – الأصالة – ص 61 / RINN- Opcit- P.107-108 .

22- نفسه – ص 61

23- عبدالرحمن الجيلالي – نفس المرجع – ص 323.

24- يحي بوعزيز – الأصالة – عدد 38 – ص 29.

25- نفسه – ص 29.

26- أحمد أبوزيد قصيبة – الأصالة – ص 62.

27- نفسه – ص 62.

28- نفسه – ص 62.

29- يحي بوعزيز – الأصالة – ص 31-32.

30- يحي بوعزيز – كفاح الجزائر –ص 257.

31- في الأصل "إلتقا".

32- يحي بوعزيز – كفاح الجزائر – ص 258.

33- نفسه – ص 259. (إنسحب الأمير محي الدين من تونس إلى الشام، واستقرّ بمدينة صيدا قرابة عام)

34- أحمد أبوزيد قصيبة – الأصالة – ص 64.

35- عبد الرحمن الجيلالي – تاريخ الجزائر العام –ص 324.

من مصادر الثقافة والعلم: فهارس الشيوخ أو برامج العلماء.

د.محمد صاحبي

عرفت الحضارة العربية الإسلامية أشكالا عديدة من المصادر في شتى مجالات العلوم والمعارف، لكنّها تصبّ في غالبيتها في نوعين أساسيّين, ينطلق كل نوع منهما من طبيعة وأهمية "المعلومات "التي يقدمها.

أما النوع الأول فيتضمن كل ما درج على تسميته بالمراجع العربية القديمة أو "مرجعيات التراث العربي الإسلامي"، والتي هي نتيجة من نتائج النشاط العلمي والفكري والديني عند المسلمين منذ بداية توثيق المعلومة العلمية والدينية والأدبية. وتدخل بين طيّاتها المعاجم والكتب الموسوعية ومعاجم التراجم والسّير(التاريخ) والمؤلفات الفلسفية والأدبية والعلمية الأخرى، وما إلى ذلك من مؤلفات مثل معجم "العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي، و"رسائل إخوان الصفا"، و"تاريخ بغداد" للبغدادي، ومؤلفات الفارابي وابن سينا الفلسفية...

هذه المصادر التي لا يمكن لأي مشتغل في حقل الثقافة العربية الإسلامية من الاستغناء عنها، لأنها في تنوعها كما في تخصصها تميط اللّثام عن أكبر حركة معرفية وعلمية شهدها البشرية قبل الآن.

وأمـــا النوع الثاني الذي يشمل أيضا "كتب مصدرية ومرجعية" من طراز آخر[1]، فهو لا يقدم في الغالب معلومات علمية وتاريخية دقيقة أو مفصلة عن نشاط عقلي أو ديني أو أدبي إلا بالقدر الذي تتطلبه طبيعة المصدر وهدفه، ولذلك نجدها تهتم بالدرجة الأو لى برصد الإنتاج العلمي

---

* أستاذ محاضر في علم المكتبات- قسم علم المكتبات- جامعة وهران.

والفكري, وما إلى ذلك من كتب ومؤلفات مع ذكر تراجم أصحابها أحيانا وتقديمها مرتبة على أحرف الهجاء كما هو الشأن بالنسبة إلى "الفهرست" لإبن النّديم أو "فهرسة مارواه عن شيوخه.." لابن خير الإشبيلي, أو "كشف الظنون" لحاجي خليفة على سبيل المثال، كما أنّ هناك في هذا النوع من المصادر توسعا واستطرادا يصل إلى حدّ التأليف في موضوعات بعينها كما هو الشأن بالنسبة لكتاب "صبح الأعشى في صناعة الإنشا " للقلقشندي.

وهنا يجب الإشارة إلى أن ذكر هذه الكتب بالذات، وهي على سبيل المثال لا الحصر، إنّما جاء للتأكيد على أنّها تُمثل كل على حدة، مرحلة متميزة من التاريخ الثقافي العربي الإسلامي, فالفهرست الذي هو أقدم وثيقة في هذا النوع، تؤرخ للحياة العقلية عند المسلمين وغيرهم ممن عاشوا تحت مظلة الحضارة العربية الإسلامية إلى غاية نهاية القرن الرابع الهجري تقريبا, ولولاه لما استطاع المشتغلون في حقل الأدب والتاريخ والفلسفة وغيرها، التعرف على أسماء الكتّاب ومؤلفاتهم، والشيء ذاته يمكن أن يقال عن "كشف الظنون" الذي يعكس صورة من صور الحياة الفكرية العربية الإسلامية حتى القرن الحادي عشر الهجري، أمّا القلقشندي الذي يتوسط العالمين، فتكمن أهميته في أنه في "صبح الأعشى" قد قدّم موسوعة ضخمة في أربعة عشرة جزءً، سجّل فيها الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية لمصر خلال القرون الوسطى (الإسلامية) ورصد من الأسماء والأعلام من مدن ومواضع جغرافية ومن المصطلحات، فضلا عن الوثائق والرسائل ما يجعلها من الكتب الهامة في هذا الميدان، ومن خلال ما تقدم، يمكن القول بأن هناك نوعين من المصادر والمراجع عند المسلمين يختلفان من حيث طبيعة تكوينهما ورصدهما للحقائق غير أنهما يتفقان من حيث الهدف وهو عملية إبلاغ أو تبليغ المعلومة العلمية و'التقنية', بمعنى أن النّوع الأول يدخل ضمن نتائج حركية الإبداع والإنجاز العلميين ويؤرخ لهما, في حين أن النّوع الثاني يقوم بتسجيل مجمل ما توصل إليه الإنتاج العلمي والمعرفي، بقصد تسهيل عملية الإطلاع والتوثيق، وبالتالي المساهمة في رصد وقراءة الظواهر المتحكمة في سير المنظومة الفكرية والثقافية بشكل عام.

وهنا، يجب القول من الناحية التاريخية "التطوّرية" والكرونولوجية بأنّه لا وجود للنوع الثاني بدون حضور وتواجد مكثف للأول؛ فالتضخم في الإنتاج المعرفي ممثلا في المؤلفات والرسائل هو الذي استدعى الكشف عن الوسيلة المنهجية للتعرف على ما سبق التحكم فيه للخروج بنظرية معرفية عامة ..

لقد عرف الغرب الأوروبي حديثا المصادر والمراجع وفرق بينهما من الناحية المنهجية والإجرائية، وكثّف عملية البحث والإستقصاء في ذلك, ضمن الحركة الثقافية والعلمية التي شهدتها أوروبا ابتداء من القرن الثامن عشرة الميلادي[2]. وكانت الرغبة في وضع حدود بين هذين النّوعين من المصادر من بين الإهتمامات الأساسية القصد منها الاستفادة من النشاط العلمي والإنتاج المعرفي بشكل عام، لكنه لم يعرف من المصادر التي تحصي الأعمال والمؤلفات على غرار الفهرست إلا في غضون القرن الثامن عشر الميلادي, على الرّغم من مرور أكثر من أربعة قرون على عصر النهضة، الذي بدأ يتميز عن العصور الأوروبية السابقة بكثرة النشاط والتأليف. وذهب بعض الباحثين من أجل تفسير تأخر ذلك إلى غاية عصر الأنوار (القرن 18), إلى الاستعانة بالفرضيات التي أتاحتها النظريات الفلسفية والإجتماعية. كما ربطوا بـين عصر الأنوار الأوروبي وبين الموسوعة التي أنجزها "ديدرو" "DIDEROT", وبين ذلك وبين ما أُطلق عليه اصطلاحا بالبيليوغرافيا BIBLOGRAPHIE أو البيبليولوجية BIBLIOLOGIE.[3]

لقد واصل المسلمون تأليف ما بدأوه من فهارس أو أثبات (من الثّبَت) في إطار علم الحديث، حيث كان العالم يقوم بتسجيل رواياته في الحديث بالسّند (الإسناد)، والكتب التي قرأها، مثل صحيح البخاري وغيره من الكتب الستة المشهورة. كما يُسجّل شيوخه الّذين درس عليهم ولا سيما شيوخه في علم الحديث.

ولقد عرفت هذه الفهارس تطورا ملحوظا في المشرق كما في المغرب والأندلس، منذ القرن الثالث الهجري إلى غاية القرن الماضي (القرن الرّابع عشر الهجري) وكان يُقصد بهذه الفهارس التي اتّخذت مصطلحات عديدة مثل : الأثبات، والبرامج، والمشيخات والمعاجم، والمسلسلات، والتقييدات، والإسنادات"[4], تلك القوائم الّتي كان بها العالم المسلم يحصُر ويسجّل ويصف الكتُب التي درسها على شيوخه، سواء كانت بالقراءة أو السماع أو الإجازة وكانت هذه الفهارس (البرامج) تُتداول بين العلماء، وممّا يتفاخرون به فيما بينهم...

غير أن شغف علماء الأندلس بذلك، كان أكبر ممّا كان عليه في المشرق، وشارك المتقدمون منهم والمتأخرون في إنتاجه مشاركة قوية، وحيثما كان الإطّلاع في كتب التّراجم، وجدنا بين الحين والأخر قولهم "وله برنامج" أو "له فهرسة"، ويذهب شعبان خليفة الى القول بخصوص هذا النّوع من البيبليوغرافيات "أنّ الغرب لم يعرفه، ولذلك لا نجد له مصطلحا غربيا مقابلا له،

أمّا عن عددها, فهي تقارب ثلاثة آلاف فهرست أو برنامج...[5]"لكن باحثا آخر، وهو عبد العزيز الأهواني, يقرّ بأن أكثر هذه البرامج أو الفهارس قد ضاع ولم يبق منها إلا النّزر اليسير[6].

وتكمن أهمية هذه الكتب من الناحية العلمية، في أنّها تُسهم في الوقوف على أهم مظهرين من مظاهر الثقافة في أثناء الفترة الممتدة من القرن الخامس إلى القرن السّابع الهجري، في كل من المشرق أو المغرب والأندلس... فهي في المظهر الأول تميط اللّثام عن حركة التعليم والتّدريس في الأندلس والمغرب خصوصا، وفي مظهرها الثاني تُلقي الضوء على المكتبة العربية، والنشاط التأليفي خلال تلك العصور المتفاوتة, كما تكشف عمّا يتصل بحياة الكتب في الأندلس، وصلتها بما كان يؤلف في المشرق، أو العكس، ذلك أن اسم الكتاب والسّند الّذي يذكره صاحب الثَبَت أو البرنامج, يجعلنا نقف على هاتين المسألتين، وأي أنواع العلوم "كان محتكرا أو شبه محتكر للمشارقة وأيهما كان وقفا على مؤلفين مغاربة وأندلسيين؟"[7]

وإن كان أصل هذا النّوع من الكتب، يرتدّ بوجوده إلى علم الحديث، ويحتفظ ببعض مصطلحاته وأساليبه، إلاّ أنه استقل عنه، وتفرّد بطابع خاص، يكمن في إسناد المرويات إلى العلماء والشيوخ، أي أنّ الهدف هو غير الهدف الذي وُجدت من أجله كتب المُحدّثين الأوائل، الذين يسندون أحاديثهم إلى الرّواة الذين نقلوا عنهم؛ فالمرويات لم تعد كما كانت في السابق محصورة في الأحاديث النّبوية الشريفة وأسانيدها، بل تعدّتها إلى كل أنواع المرويات الأخرى، في علوم الدين واللّغة والأدب أو غير ذلك من أنواع "المرويات"..

أمّا عن العوامل التي دفعت بعض العلماء إلى كتابة برامجهم، فربّما يكون شعور الوفاء بين العالم وشيخه من جانب، وحنينه إلى عهد الدّرس والطلب من جانب آخر، سببا وجيها في ظهور هذا النّوع من الكتب، ويظهر هذا الأمر جليا فيما ذكره الرّعيني في برنامجه[8]، حيث يقول: "فأثبتّ ما لم يفلته ذكري، وأوردت ما لم يرتب فيه فكري، من أسماء الأشياخ الّذين لقيتهم وأخذت عنهم، والإفصاح ببعض ما استفدته منهم، وإن كان قد أتى على كثير من ذلك ما يختص به الإنسان من نسيان، وذهب معظم المُقيّد والمُستفاد، بالتردّد في الأسفار والتحوّل عن الأوطان، وفرقّته شذر مذر هوائج الفتن وحوادث الزمان (..) ومّما حثني على إثبات ذلك واكتتابه، وحداني إلى إيراده واجتلابه ما حدّثني به الشيخ الصالح أبو الحسن علي بن أحمد الغافقي إذنا، قال القاضي أبو الفضل عياض بن موسى..قال سمعت القاضي أبا عليّ الصّدفي يقول: سمعت أبا محمد رزق الله بن عبد

الوهاب التّميمي الإمام رحمة الله عليه يقول: يُقبّح بكم أن تستفيدوا بنا ثم تذكرونا ولا تترحّموا علينا..."[9]

وسواء أكان ما يذكره الرّعيني في مقدمة برنامجه، من الأسباب الرئيسية التي دفعته إلى كتابة ما كتبه أم لا، فإنّ الأكيد، أن ذلك قد ساهم في بروز المئات من هذا النّوع من الكتابات في المغرب والأندلس، وعرفت الجزائر نماذج عديدة منها يذكرها أبو القاسم سعد الله، طيلة الفترة الممتدة ما بين القرن السابع والثالث عشر الهجري، لكن الطابع الغالب عليها، كان لرواية الحديث خصوصا.[10]

كان منهج هؤلاء في كتاباتهم واحد، هو حفظ العلم والدين والشرف والنسب من الضياع، وهي "الطريقة المثلى في تواتر الأجيال والرّواة ودقة الحديث والرواية، وإذا انقطعت الأسانيد اختلّت المعرفة ودخل الزّيف؛ هكذا كانوا يعتقدون،[11] ولم يكن الجزائريون في ذلك مختلفين عن إخوانهم الأندلسيين، في غلبة علم الحديث عليهم, لكن هذا لم يمنع من ظهور من كان مهتما بغير ذلك، مثل الفقه والنّحو والأدب كما سلف الذكر إلى ذلك.

طرائقها:

أمّا بالنسبة لأنواع هذه المؤلفات فهي متعددة، سواء من حيث الطرائق المتبعة في الكتابة والتأليف، أي التبويب والترتيب، أو من حيث إفراد المؤلف لهذا النوع من الضبط البيبلوغرافي–البيوغرافي كتابا من عدمه.

فأمّا من حيث الأمر الثاني، فقد عرفت كتابات البرامج أو الفهارس أو الأثبات صنفان: الأول أن يخصص العالم كتابا مستقلا في ذلك كما هو الشأن عند أبي بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الإشبيلي المتوفى سنة 575هـ أو عند الوادياشي (محمد بن جابر) التّونسي، المتوفى سنة 749هـ.[12]

والأول: أن يختم العالم مؤلّفاته، بذكر فهرسه أو برنامج مشيخته كما عمد إلى ذلك أبو العباس أحمد بن أحمد الغُبريني (644-704ه) في كتابه المعروف بـ"عنوان الدّراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية" حيث أفرد لذلك القسم الأخير من مؤلفه المذكور، وأطلق عليه عنوانا لم يكن مختلفا عمّا ألفه علماء المغرب والأندلس في ذلك، وهو"برنامج المشيخة".

ثم قام عبدالرحمن بن خلدون (732-804هـ) بعد ذلك بتذييل كتابه الموسوم بـ"العبر" بفصل خاص حول نشأته ومشيخته وحاله، ذكر فيه عددا من العلماء الّذين أخذ عنهم العلم..

أما من حيث الطرائق في تناول موضوع البرنامج، من الصّنف الأول، على وجه الخصوص، فتكاد تصبّ جلّها في طريقتين اثنتين هما:

الأولى: هي أن يكتبه صاحب البرنامج أو الفهرس بنفسه، كضرب من ضروب التوثيق أو الترجمة لحياته العلمية، وكان المصطلح العربي المستخدم للتعبير عن هذه الطريقة هو"التخريج الذاتي" للفهرس، وفي هذه الطريقة نجد العالم يتحدث عن أساتذته بعاطفة شديدة ووفاء وتوقير يخلع عليهم من الصّفات والنّعوت الطيّبة الشيء الكثير إلى حدّ يصل لدرجة المبالغة..

ويمثل هذا الاتجاه فهرست أبي الحسن علي بن محمد الرّعيني المذكور آنفا، وفهرسة ابي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية المُحاربي المتوفى سنة 541هـ بمدينة غرناطة[13].

الثانية: وهي أن يقوم شخص آخر بإعداد البرنامج نيابة عن العالم، وغالبا ما يكون تلميذه أو أباه أو أخاه أو صديقه. ويمثل هذا الاتجاه الذي يوصف بالتخريج غير الذاتي فهرس ابن عبد البر الذي خرّجه تلميذه ابن بشكوال وفهرس أبي علي الصّدفي الذي أعده له تلميذه عياض [14] وفهرس ابن أبي الرّبيع (عبيد الله بن محمد بن عبيد الله الأموي الاشبيلي 599-688هـ) الّذي خرجه له تلميذه ابن الشاط (في حياة شيخه).

أما من حيث طريقة معالجة المادة العلمية فتدخل في ثلاث فئات هي:

– الفئة الأولى: وهي التي يتم فيها تبويب الفهرس علي أساس الكتب، مرتبة حسب موضوعاتها، وتمثلها أدق تمثيل فَهرسة ابن خير الاشبيلي، وسنعرضه في إيجاز عند التطرق لبعض النماذج من هذه الفهارس, ثم برنامج ابن مسعود الخشني، وفهرس ابن حجر العسقلاني، وبرنامج أو مشيخة أبي العبّاس الغُبريني...

– الفئة الثانية: وهي الّتي يقوم صاحبها بترتيب المواد حسب الشّيوخ أو الشخصيات التي درس عليها. فيكون المدخل– بالمصطلح البيبليوغرافي–اسم الشخص الّذي يُترجم له، وقد عُرف ممّن اتّبع هذا الأسلوب, العديد من الشيوخ–العلماء, منهم على سبيل المثال لا الحصر، ابن عطية المحاربي التونسي الأندلسي والرّعيني. وفي هذه الفئة من الفهارس "يُبدأ بالمعلومات البيوغرافية

(الترجمة) وتكون هي الغالبة الطاغية وتأتي المعلومات البيبليوغرافية (حول الكتب) في المرتبة الثانية (..) ومعظم الفهارس التي تحمل في عناوينها كلمة معجم تقع في هذه الفئة.[15]

غير أن في هذه الفئة من الفهارس، نجد أنّها قد تباينت في ترتيب موادها فإتّبعت بعضها الترتيب الهجائي الكامل، دون الإكثرات بمقام العالم أو تخصصه[16], والبعض الآخر اتّبع الترتيب الهجائي مع بعض الشذوذ، كأن يبدأ أولا بالمحمدين (وهو المنهج الذي اتّبع في كتب التراجم[17]، ثمّ الترتيب الزمني حسب الوفاة، أو طبقا لتاريخ الأخذ عنهم أو الإلتقاء بهم[18] ويليه التّرتيب الجغرافي حسب مكان اللّقاء والدرس، وهذه الطريقة تبرز الأماكن التي تعتبر مراكز العلم ونوع العلم الذي انتشر فيها..

أما الرّعيني المشار إليه سابقا وبخلاف أقرانه, اتّبع طريقة مختلفة عن كل ذلك، بحيث قسّم الشيوخ حسب العلوم التي اشتهروا بها، أو التي غلبت عليهم، فيبدأ بذكر "حملة كتاب الله العزيز المتصدّرين لإقرائه"، ثمّ ينتقل إلى ذكر من لقيهم وأخذ عنهم ما يسّر له من مصّنفات الحديث ومسنداته وكتب الفقــــه، وبعد أن يفرغ من هؤلاء يورد النحويين والكتّاب وحملة اللّغات والآداب، ثم "المرتسمين بالكتابة والشّعر وحمل الأدب..[19]

ويدخل ضمن هذه الفئة أيضا، ما سطّره ابن خلدون في مشيخته[20]، حيث قام هو الآخر بترتيب المواد حسب الشيوخ هجائيا، مع بعض الشذوذ في الترتيب, لكنه وخلافا لسابقيه في مثل هذه الفئة، يتعرض لأخبارهم وأحوالهم ورحلاتهم وأسفارهم، وعلاقاتهم بحكام عصره، ولم يكتف ابن خلدون بذلك فقط، بل يذكر أيضا الكتب التي قرأها على أيديهم، كما في قوله: "..ودارست عليه (أبي عبد الله محمد بن سعد بن برّال الأنصاري) كتبا جمّة، مثل كتاب التّسهيل لإبن مالك ومختصر ابن الحاجب في الفقه، ولم أكملها بالحفظ، وفي خلال ذلك تعلّمت صناعة العربية على والدي، وعلى أساتذتي في تونس: منهم الشيخ أبوعبد الله بن العربي الحصايري، وكان إماما في النحو وله شرح مستوفى على كتاب التّسهيل، ومنهم أبو عبدالله محمد بن الشوّاش الزّرزالي..[21]

ويقول أيضا في موضع أخر: "وأخذت الفقه بتونس عن جماعة، منهم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الجياني وأبو القاسم محمد القصير، قرأت عليه كتاب التهذيب لأبي سعيد البرادعي ومختصر المدونة وكتاب المالكية وتفقهت عليه".[22]

كما لم يبخل علينا ابن خلدون في سياق الحديث عن شيوخه وأساتذته بأخبارهم وشيوخهم هم أيضا، حفاظا على السّنة، على ما يبدو، كما في قوله عن أستاذه أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي، الذي كان شيخ العلوم العقلية "..أصله من تلمسان، وبها نشأ وقرأ كتُب التعاليم وحذق فيها، وأظلّه الحصار الكبير بتلمسان أعوام المائة السابعة فخرج منها وحجّ، ولقي أعلام المشرق يومئذ، فلم يأخذ عنهم لأنه كان مختلطا بعارض عرض في عقله، ثم رجع من المشرق، وقرأ المنطق والأصلين على الشّيخ أبي موسى عيسى بن الإمام.." [23]

ويبدو أن أساتذة وشيوخ ابن خلدون كانوا كُثرا بحيث تعذر عليه ذكرهم كلّهم، إذ يشير في خاتمة مشيخته "هذا ذكر من حضرنا من جملة السّلطان أبي الحسن من أشياخنا وأصحابنا، وليس موضوع الكتاب الإطالة.."[24] أي الإقتصار بهذا القدر، فيرجع الى ما كان فيه من أخباره عن ولايته بتونس، ثم الرّحلة بعدها إلى المغرب..

<u>الفئة الثالثة</u> : وقد أتبعها عدد من مؤلفي البرامج والمشيخات، بحيث جمعوا بين الأسلوبين السابقين، في ترتيب المفردات مرّة على حسب أسماء الشّيوخ، ومرة ثانية على حسب أسماء الكتب، ويبدو أن الكتابة حسب هذه الطريقة كانت نادرة، ولم يعرف منها سوى عدد قليل من الفهارس، منها على سبيل المثال، ما نُسب إلى عُبيد الله بن محمد بن عبيد الله بن أبي الرّبيع، المذكور سابقا وما يرجع إلى أبي عبد الله محمد بن جابر الواداياشي المتوفى في سنة 749هـ وغيرهما..[25]

أما البرنامج الأول، المعروف ببرنامج إبن أبي الرّبيع، والّذي كتبه تلميذه ابن الشّاط، في أثناء حياة شيخه[26] وعلى مسمع منه ومرأى، و"لكن الشيخ لم يتدخل في أسلوبه ومنهجه، وإنّما كان يُسأل عمّا قرأ فيجيب في قصد ودقة.."[27]

وينقسم هذا البرنامج إلى قسمين أساسيين: قسم أول بأسماء الشّيوخ وقسم ثاني بعناوين الكتب المدروسة، وقد رُتبت أسماء الشّيوخ في القسم الأول بأسبقية الدّرس عليهم، وقد بلغ عددهم إثنى عشر شيخا، أما القسم الثاني فقد ثبّت فيه الكتُب على المجالات المدروسة: قرءات، الحديث الفقه النّحو واللّغة والأدب: وتبلُغ أربعة وثلاثين كتابا، يضاف إليها ستة كتب وردت في القسم الأول.

وما يُلفت الإنتباه في هذا البرنامج، أنه صغير الحجم، سواء في عدد الشّيوخ، أو في عدد المرويات من الكتب , وذلك على عكس بعض البرامج أو المشيخات، التي يذكر فيها أصحابها

عددا كبيرا من الشيوخ يصل إلىستمائة شيخ وعددا أكبر من الكتب، كما هو الشأن عند إبن خير الإشبيليّ الّذي يصل ما رواه عن شيوخه من كتب إلى ألف كتاب.

إن هذا العدد الضئيل من الشيوخ والكتب المذكورة في برنامج إبن أبي الرّبيع، قد أدّى ببعض الباحثين إلى الإستغراب والدهشة، قياسا إلى برامج أخرى، ذات العدد الضّخم من الشّيوخ و1الكتب، لكن ذلك لن يكون معيارا لقياس منزلة العلماء، من ثوب ابن الرّبيع الّذي تذكره بعض التراجم، ومنها بغية الوعاة للسّيوطي, من أنّه كان صاحب مؤلفات مشهورة..

ويذهب عبد العزيز الأهواني من أجل محاولة تفسير ذلك إلى الحياة العلمية لإبن الرّبيع نفسه، فقسّمها كما كان شائعا لدى مثقفي عصره إلى ثلاث مراحل (المرحلة الأولى: مرحلة الإبتداء التي يشترك فيها الولدان جميعا، فيتعلمون الخط والقراءة (..)، والمرحلة الثانية: هي الإنقطاع للعلم، رغبة في التخصّص، وإستعدادا لإتخاذه مهنة، وهي مرحلة طويلة، يؤخذ فيها الطالب بدراسة كتب (مقررة) على شيوخ مختصين، تقام حلقاهم في المساجد، وفي هذه المرحلة جلس لإبن الربيع (..) ثم تأتي المرحلة الثالثة والأخيرة، وهي التي يأخذ فيها لإبن الرّبيع مكانه في حلقة الدرس مدرسا لا طالبا..)[28]، فالإختلاف بينه وبين إبن خير الإشبيلي الّذي تميّزت فهرسته بالضخامة، قياسا إلى عمل ابن الرّبيع، هو أن هذا الأخير قد ذكر مؤلفات المرحلة الثانية، بينما ذكر الإشبيلي جميع ما رواه عن شيوخه، خلال المرحلتين الثانية والثالثة، اللتين تتسمان بالإتساع والشمول والقراءة الحرة، بالنسبة للمرحلة الثالثة، والدقة في المقرّر بالنّسبة للثانية..

وعليه فإن برنامج إبن الربيع، وعلى الرّغم من صغر حجمه، فيمكن أن يكون مستندا مهما يؤرخ للحركة التعليمية، والتّدريس في الأندلس خلال القرن السادس والسابع الهجريين، وبين ما كان رائجا من علوم وموضوعات، عند أقرانه من العلماء، ودرجة تعلّق علماء الأندلس بهذا العلم أو ذاك..[29]

لقد ذكر عبد العزيز الأهواني في مقالته عن كتب برامج العلماء في الأندلس فئة رابعة من هذه الفهارس، تتبع أسلوبا متميزا عن سابقاها، لكن عدم وجود نص أو برامج يمثل هذه الطريقة والإكتفاء فقط بما سجّله إبن عبد الملك المراكشي في كتابه الذيل والتكملة، وصفا لبرنامج لم يصل إلينا هو"بغية الراغب ومنية الطالب" لأبي الحسن بن مؤمن الفاسي المتوفي 598هـ، صرفنا ذاته،

أقرّ في نهاية نصّه المشار إليه، بأن ما هوموجود في ثنايا ترجمة إبن عبد الملك المراكشي عن ذلك يؤدي بنا إلى الإعتقاد بأن هذه (المشيخة) ليست ثبتا أو فهرسة أو برنامجا.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإنّه من الطريف في مجال كتابة الفهارس أو البرامج أو المشيخات عند المسلمين، شرقا وغربا، أن ذلك لم يقتصر على العلماء والشيوخ من الرّجال فقط، بل تصدّى له أيضا النّساء من الأستاذات والشّيخات، فكان يمثل إتجاها فريدا في كتابة البرامج والمشيخات، خاصّا بالثقافة الإسلامية وحدها ؛ فأصدرت كثير من الشيخات الأستاذات فهارس لهن ذكرن فيها الكتب التي درسنها والشيوخ الذين درّسوا لهن، مثل «مشيخة أم زينب بنت عيس بن عبد السلام، ومشيخة أم محمد وجيهة بنت علي الإسكندرانية ومشيخة شهدة الكاتبة تخريج أبي محمد بن الأخضر وغيرها كثير جدا..[30]

الواقع إن ما سبق ذكره عن كتابة الفهارس والبرامج عند المسلمين، كان من الشّيوع والذّيوع إلى أن أصبح ظاهرة فريدة تميّزت بها الثقافة الإسلامـــية عن غيرها من الثقافات، وسمحت (ولاتزال) بالوقوف على الحركة الثقافية العربية الإسلامية، بشقيها التعليمي والتأليفي.

وقد أدّت هذه الظاهرة غير المسبوقة في تاريخ الثقافات، بالعديد من العلماء منذ القرن السادس الهجري، إلى محاولة ضبط هذه الفهارس والبرامج ضبطا ببيليوغرافيا يسمح من النّاحية التقنية والإحصائية، بالتّعرف على مجمل هذه الكتابات من جهة، ورصد أهم التيارات الفكرية والمذهبية المتحكمة فيها، من جهة أخرى؛ فكان أن قام إبن خير الإشبيلي في القرن السادس الهجري، بعد أن أستوفى موضوع فهرسته، بذكر سجل حافل لما رواه من كتب الفهارس الجامعة لروايات الشيوخ، والذي كتابه واحد منها..[31] وابن حجر العسقلاني المتوفى سنة 852هـ الذي ذيّل فهرسه؛ فوضع فيه مروياته عن شيوخه المعروف بإسم "المعجم المفهرس"[32]، خصّصه من أجل حصر كتب الفهارس السابقة عليه، وقد رتّبها كرونولوجيا أو حسب تواريخ أصحابها، ويعدّ هذا الجزء أهم ما في المعجم من الناحية الحصرية لما سبق من الفهارس.

كما يوجد إلى جانب هذا الفهرس الحصري (أو بالمصطلح الحديث: ببيليوغرافية- البيليوغرافيات) عددٌ آخر منه على سبيل المثال "عمدة الأثبات في الإتصال بالفهارس والأثبات" لأبي عبد الله محمد المكّي بن عزوز التونسي المعاصر لعبد الحي الكتاني، اللّذان عاشا خلال القرن الهجري الماضي، ثمّ "فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات" لعبد الحي الكتّاني ذاته، غير أن لهذا الفهرس الأخير مكانة علمية كبيرة، تكمن في أنه يركز على أعلام

المغرب العربي، ويغطي من الأعلام والشيوخ والفهارس، مما لم تتعرض له الفهارس ولا كتب التراجم والأعلام المتداولة قبله.

يقع الكتاب في سفرين كبيرين، الأول في أكثر من 440 صفحة، والثاني في أزيد من 490 صفحة، يُترجم فيهما لما يزيد عن خمسمائة محدث وشيخ، ويثبت لما يزيد عن مائتي مشيخة وفهرسة وثبت، وفي أثناء ذلك، يتعرض للمُحدّثين بصفة خاصة، وللعلماء بصفة عامة، بدء من القرن السّابع الهجري إلى الثالث عشر، وقد قدّم المؤلف لعمله هذا بأربعة مقدمات، الأولى ضمّنها ترجمة وافية للمؤلف رحمه الله (الشيخ عبد الحي الكتاني) وماله من مؤلفات في شتى فنون العلم، أمّا المقدمة الثانية فقد تعرض فيها للمُترجَم لهم وللأثبات التي يذكرها، يفرّق فيها بين الحافظ والمُحدّث والمُسند، والثالثة في الإسناد وفضله والإجازة ودورها في إلحاق الأواخر بالأوائل، أما الرّابعة فقد خصّصها للوفيات أو التراجم وأهميتهما.

ثم شرع في الكتاب بادئا بحديث الأوائل، متتبعا في ذلك التّرتيب الهجائي المطابق للترتيب المعمول به في المغرب العربي.(أ.ب.ت.ث.ج.ح.خ.د.ذ.ر.ز...) ثم بكتُب الأوائل (والأوائل هي كتب صغيرة الحجم وضعها أصحابها طلبا للإجازة؛ فكتبوا جملة من أوائل مجموعة من الكتب الحديثة خاصة),[33] فالتّرجمة للمحدّثين، وقد بلغ عدد الفهارس التي حصرها الكتّاني في فهرسه 1225, منها 662 بأسماء المُؤلفين، و523 بعناوين الفهارس.. ولم يفوّت الكتّاني فرصة تعريف مصطلحاته أو المصطلحات المتداولة في هذا المجال، فذكر معنى المسلسل والثبت والفهرسة، والمشيخة والإجازة، وهي المصطلحات التي شملها عنوان الفهرس ذاته.[34]

– نموذجان من فهارس الشيوخ: لقد تم إختيار التطرق إلى نموذجين من كتب الفهارس والبرامج بناء على ما يلي:

أولا: من أجل إعطاء لمحة عن هذه الفهارس والبرامج التي تعد بالمئات.

ثانيا: إختيار نموذجين، أحدهما أندلسي هو فهرسة ابن خير الإشبيلي (502–575 هـ)، وثانيهما مغربي (جزائري) هومشيخة أبي العباس أحمد بن أحمد الغُبريني (644–704هـ)، الّذي كتبه صاحبه في خاتمة كتابه المشهور باسم: "عنوان الدراية فيمن عُرف من علماء المائة السابعة ببجاية."

[35] وذلك لأن هذا النّوع من الكتابات قد اشتهر بالمغرب والأندلس أكثر مما شاع بالمشرق..

ثالثا: إنّ اختيارهما قد تمّ أيضا على أساس تقني وعلمي؛ فأمّا التّقني فمردّه إلى أن الفهرسة الأولى تمثل ما تحدثنا عنه سابقا حول بروز النّوع المستقل من هذه الكتابات، أي في شكل كتب مستقلة، بينما يُمكن عدّ مشيخة الغبريني من النّوع الثاني الذي ظهر مذيلا في الكتابات، كما كان شأن ما كتبه ابن حجر العسقلاني في خاتمة "المعجم المفهرس"... بالإضافة إلى أن ماعُرف واشتهر، بل وطُبع وانتشر بين الناس من كتب البرامج، كفهرسة ابن خير الإشبيلي، وكان ذلك على نطاق أوسع مما عرف عن نشر برنامج ابن أبي الرّبيع الّذي نشره عبدالعزيز الأهواني ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية".[36]

أما الأساس العلمي الذي كان وراء اختيار هذين "الفهرسين"، هو أن هذين العملين يُميطان اللّثام عن أكبر حركة تأليف شهدتها الجزائر خلال القرن السابع الهجري، بالنسبة إلى عنوان الدراية، وأعظم مرحلة عرفتها الأندلس في حياة ابن خير الإشبيلي، أضف إلى ذلك بأن ما دُرس من الفهارس–على حدّ علمنا– كان من البرامج والفهارس المشرقية أكثر ..

النموذج الأول: "فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنّفة في دروب العلم والمعارف"، لأبي بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الإشبيلي ..

ولد ابن خير في إشبيلية عام 502 هـ، وتوفي في قرطبة عام 575 هـ، وكان قد دفن بها، ثم جرى نقل جثمانه إلى مسقط رأسه، أما حياته، فما يعرف عنها إلا القليل، لكن الراجح أنه قضى جزء كبيرا من حياته في طلب العلم متنقلا بين إشبيلية وقرطبة والمرية وموررون وطريف وغيرها.[37]

ويبدو ذلك جليا من فهرسته الّتي يذكر فيها عدداً من مدن الأندلس، التي كانت مراكز علمية كبيرة، تجمع فيها عدد كبير من العلماء الّذين روى عنهم المئات من الكتب.

ويشير المؤلف نفسه في كتابه إلى إقامته زمنا في مدينة قرطبة عام 529 هـ[38]، وفي مدينتي المرية وموررون عام 563هـ[39]. ثمّ في مدن أخرى بين هذين التاريخين، الأمر الذي يدفع إلى الإعتقاد بأن ابن خير الإشبيلي قد قضى حياته كلها– خلا السنتين الأخيرتين من عمره– في طلب العلم؛ فتتلمذ على يد أساتذة عديدين، منهم أستاذه العالم أبو الحسن شريح بن محمد بن شريح (المتوفى 539 هـ) في أثناء فترة شبابه؛ وكوكبة أخرى من الأساتذة في كافة أنواع العلوم، مثل أبي القاسم عبد الرحمن بن الرّماك الأموي[40] والشيخ أبو الحسن يونس بن محمد بن مغيث في علم الحديث وغيرهم ..

اما عن الفهرسة ذاتها، فيظهر أن ابن خير لم يعمل سواها, إذ لم تذكر المصادر التي تناولت بعض ترجمته إلا هذا الكتاب.[41] ويبدو أيضا مما قاله "قدارة" أو "كوديرا" الذي وقف على نسخ وطبع ونشر الكتاب, أن ابن خير الإشبيلي قد ألف فهرستين إحداهما فيها ثبتٌ للشيوخ الذين أخذ عنهم، وفهرسة الكتب التي رواها عنهم, وذلك استناداً إلى ما ذكره ابن الأبار في ترجمة حياة ابن خير بقوله: "إنه كان يستعمل في زمانه برنامجا ضخما من أسماء المعلمين. ويشير في موضع آخر إلى هذا الكتاب، ثمّ يتابع كلامه أن ابن خير كان قد كتب رسالة يقول فيها إن فهرسته مؤلفة من عشر كراريس تتكون كل واحدة منها من 30 ورقة"...[42]. وقد تكرّرت هذه الإشارة في الفهرسة ذاتها لكن يبدو أن ذلك لم يصلنا .

أما فيما يخص عنوان المؤلّف فتجدر الإشارة إلى أنه من وضع فرنسشكة قدّارة (أو كوديرا) وليس هو العنوان الأصلي الذي وضعه ابن خير الإشبيلي. وقد أخذ "المحقّق" ذلك من كلمات المؤلف وعباراته المبثوتة بالمقدمة التي وضعها, مثل قوله: "وإنّه ما لي سائلون ممن له رغبة في العلم. وعناية بتقيده وهمه في تحصيله أن أذكر لهم مارويته عن شيوخي رحمهم الله، من الدوّاوين المُصّنفة في دروب العلم وأنواع المعارف, وأن أذكر أسانيدي عنهم فيها إلى مصنفيها...)[43].

وفيما يخص العنوان الذي وُجد في المخطوطة التي اتخذها قدارة أساسا لعمله في إخراج الكتاب إلى النور، فهو برأي المحقّق من صنع أحد ملاّك الكتاب، حيث كتب "فهرسة الإمام الشّهير ابن خير رحمه الله ورضي عنه" وليس من عمل النّاسخ، لانّ الحروف التي كُتب بها العنوان هي أحدث من الخط الذي كتب به الكتاب"[44].

لقد حرص ابن خير الإشبيلي في مقدمة الكتاب التي تقع في ثماني عشر صفحة على التوطئة لعمله، يذكر فيها الأسباب التي دفعته إلى تأليف الفهرسة، وعن فضل العلم وفائدته، والوسائل التي يتم بها نقل العلم، ولم ينس في سياق حديثه عن ذلك, شرح مصطلحاته ومصطلحات "تحمل العلم" وروايته حسب ما تقتضيه دراسة علم الحديث عند المسلمين ...

فعن الأسباب الّتي أدّت به إلى إنجاز عمله يقول: "وإنّه مالى سائلون ممّن له رغبة في العلم وعناية بتقييده وهمه في تحصيله أن أذكر لهم ما رويته عن شيوخي رحمهم الله من الدّواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف وأن أذكر أسانيدي عنهم فيها إلى مصنّفيها وما قرأته من ذلك

عليهم أو سمعته عليهم بقراءتهم أو بقراءة غيري, وأن أضيف إلى ذلك ما ناولوني إياه وأجازوه لي، ولّما علمت ما لحَمَلَة العلم من الشّرف، عند السلف والخلف وعظم شأنهم وعلو قدرهم..."[45].

ويقول في موضع آخر: "استخرت الله تعالى وأجبتهم إلى ما سألوني إياه، ولم يسعني الإنكفاف عنه إشفاقا من الوعيد في قوله تعالى: "إن الّذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات..."الآية. وامتثالا لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالإلطاف والتحديث لمن سأل الحديث..."[46]

أمّا عن الوسائل التي يتم بها نقل العلم ومصطلحاته؛ فقد عكف مؤلف الفهرسة على شرح معنى "الحمل والرّواية"[47] والسّماع[48] والعرض والمناولة[49] والإجازة[50]. هذا الشّرح الّذي يبيّن سعة علم ابن خير بالأحاديث النبوية الشّريفة، إذ لايقول جملة إلاّ ويستشهد بحديث متصل بالسند، مثل قوله عن تحمّل العلم وشروط روايته: "حدثنا على بن هرون (..) قال: سمعت مالكا يقول: لا تأخذوا العلم عن أربعة وخذوا عن سواهم، لا يؤخذ من سفيه ملعن بالسفه وإن كان أروى الناس، ولا من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه، ولا من كذّاب يكذب في أحاديث النّاس, وإن كنت لا أتهمه بكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا من شيخ له عبادة وفضل إذا كان لا يعرف الحديث.."[51] ولم يصل إلى ذلك، إلاّ بعدما ذكر من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، مجموعة منها, قوله عليه الصلاة والسلام:" إن هذا العلم دين، فانظروا عمّن تأخذونه..."[52]

أمّا عن منهجه، فإنه –كما أسلفنا– يروي أسماء الكتب حسب ترتيب العلوم، فالكتب المؤلفة فيها, والتي يصل عددها إلى حوالي **1400** عمل، وإن رمنا التدقيق فهي**1440** عملا. [53]

وعدد الشيوخ ألف شيخ، ولهذا السّبب، عُدتّ فهرسة ابن خير الإشبيلي أكبر ما كُتب في هذا المجال وأشملها وأكثرها تنوعًا.

يبدأ ابن خير بسرد ما رواه من الدواوين المؤلفة في علوم القرآن، وصدّرها بكتب القراءات, وما يتصل بها من ناسخ القرآن ومنسوخه والأحكام والتّفسير، بلغت ثلاثا وخمسين صفحة، وشملت **99** كتابا وستة مرويات أخرى بين القصائد الشعرية في القراءة والقرّاء.

ثم انتقل في الباب الثاني إلى الحديث النّبوي الشّريف ,فاستغرق حوالي ثلث الفهرسة نفسها، أي أكثر من **150** صفحة[54] بدأها بالموطآت والمصنّفات المُسندة ثم سائر كتب الحديث, وما يتصل بعلمه من معرفة العلل والتواريخ والرّجال، وبهذا يعتبر ما ذكره في باب الحديث أوسع

ما ذُكر في الكتاب؛ حيث بلغ عدد الكتب من الموطآت والمصنفات، وما إلى ذلك نحو مائتين وستين كتابا.

أما الباب الثالث، فقد خصّصه لكتب الأنساب والسّير ونحو ذلك، والّتي بلغت ثمانية عشرة كتابا، وبالإنتهاء منها يدخل في كتب الفقه، ويقتصر على المؤلفات في المذهب المالكي دون غيره, وقد بلغ عددها خمسة وثلاثين كتابا...

ثم ينتقل بعد ذلك إلى كتب (أصول الدين وأصول الفقه وفضل العلم غير ذلك مما يتصل به)[55]؛ فيذكر ما لا يقل عن أربعة وأربعين كتابا (44) بين كتب الأشربة والفرائض وعبارة الرؤيا.

أما فيما يخص كتب الزّهد والرقائق وما يتصل بها فكان عددها في هذا الباب نحو أربعة وخمسين كتابا (45).

ثم يدخل بعد ذلك ودون إعلام القارىء أو المطلّع للفهرسة إلى أبواب أربعة يتّبع فيها ترتيبا آخر مخالفا للأبواب السابقة، قائما على مداخل بالمؤلفين، وقد أعطى لذلك عنوانا هو "من تواليف فلان"، وكانت على التّوالي: "ومن تواليف أبي بكر بن أبي الدّنيا رحمه الله"، و"من تواليف أبي سعيد بن الأعرابي رحمه الله في معاني الزهد" و"من تواليف أبي بكر محمد بن الحسين الأجري " ثمّ "ومن تواليف أبي ذر عبد بن أحمد الهروي رحمه الله"، وقد كان لهذا الأخير نصيب الأسد من حيث عدد التاوليف, حيث بلغت وحدها أربعة وسبعين (74) توليفا، أمّا من سبقوه فكان عدد ما صنفوه في الإجمال نحو خمسة وثلاثين كتابا.

وبالانتهاء من ذلك، يدخل بابا أوسع يجعل عنوانه: "ومن كتب الأنحاء واللّغات والأدب والشروحات وأشعار العرب المُحدَثين وما يتصل بذلك من نوعه".[56] وقد بلغ عدد الكتب المروية فيه نحو إثنين وثلاثين كتابا.

ثمّ يرجع إلى التواليف مرة ثانية، فيذكر تواليف أبي علي الحسين بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الفسوي النّحوي، وقد بلغ عددها ستة كتب.

. وعلى إثر ذلك، ينتقل ابن خير إلى "كتب الآداب واللغات والشروحات وما يتصل بذلك من نوعه" وهو فيما يبدو تتمة لما ذُكر في باب (الأنحاء واللّغات والأدب)، ألحق بها كتب الشّعر وأسماء الشّعراء التي رواها عن أبي علي إسماعيل بن القاسم البغدادي القيرواني الأندلسي،

وكُتُب تراجم الشّعراء والمُغنيين ودواوين وقصائد فردية, وقد بلغت في مجملها نحو مائتين وسبعين من المرويات من الكتب والأشعار.

وبعد أن يستوفي هذا الموضوع، يذكر سجلا لما رواه من كتب الفهارس الجامعة لروايات الشيوخ، وهوباب مهم حصر فيه عدداً ضخما من هذه البرامج وصل إلى خمسة وسبعين، منها ما هو معروف مثل برنامج الرّعيني[57] وفهرسة التّجيبي[58]، وفهرسة القاضي عياض بن عياض اليحصبي[59] وغيرها.

ولم يُعنَ إبن خير الإشبيلي في ذلك إلا بذكر الأسماء في سنده لمروياته ، وإن رام التوسّع ذكر ألقابهم ووظائفهم مثل قوله: "فهرسة الشيخ الفقيه القاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية المحاربي رحمه الله، روايتي لها عنه إذنا ومشافهة بالمرية حرسها الله."[60]

ولا يكاد يذكر الأماكن والتواريخ ألا لماما, كقوله في ترجمة النّفزي "كتاب فصيح الكلام لأبي العباسي أحمد بن زيد الشيباني، الملقب بثعلب رحمه الله, حدثني به الأديب محمد بن سليمان بن أحمد النفزي رحمه الله سماعا عليه، في منزله بإشبيلية حتى قدومه علينا سنة 518هـ.."[61].

وفي ختام الفهرسة، أفرد ابن خير باباً صغيراً بعنوان: "باب تسمية الشّيوخ الّذين رويت وأجازوا لي لفظا وخطا ممن لقيته ومن لم ألقه رحمهم الله"[62]، ولكنه باب لا يشتمل إلا على مجرد الأسماء مضافين إلى بلدانهم، مثل إشبيلية وقرطبة والمرية وغيرها...ولم يأت هذا الباب إلا بعد قيامه بتفسير الإجازة العامة، واتّخذ في سبيل ذلك ما طلبه من أبي الوليد بن رشد بقوله: "لّما إستخار الله تعالى شيخنا الفقيه القاضي أبو الوليد بن رشد رحمه الله في النّهوض إلى المغرب مبينا على عليّ بن يوسف بن تاشفين ما الجزيرة عليه، وأزمع على التوجه أول ربيع الآخر من سنة 520هـ، سألته غداة يوم الإثنين (..) أن يجيزني جميع ما يحمله من الكتب المؤلفة في ضروب العلم بأي وجه عمل ذلك من قراءة أو سماع أو مناولة أو إجازة (...) فتبسّم واستغرب هذا السؤال ثم قال لي منشرح الصدر طلق الوجه ظاهر التبسّم: نعم، قد أجزتك ذلك كله ولجميع ما سألت (..) فشكرت الله تعالى وشكرته على إجابته[63]

وإجمالا، يمكن القول بأن فهرسة ابن خير الإشبيلي وإن اتسمت في الغالب الأغلب بورود أسماء الكتب دون السّبيل إلى معرفة حياتها, إلا أنّها وثيقة هامة عن حركة التأليف والمكتبة العربية بالأندلس، ثمّ إنها بالإضافة إلى ذلك, هي مستند تاريخي وثقافي, يسهم إسهاما خطير الشأن في التعرف على أصحاب المخطوطات المتناثرة هنا وهناك بين المكتبات الأوروبية والإسلامية، ذلك

لأنه من المشكلات التي تعترض سبيل المُحققين، خلو بعض المخطوطات من الصفحة التي عادة ما نصادف فيها اسم مؤلف المخطوطة، ومشاكل أخرى من هذا القبيل ..

التموذج الثاني : وسوف يكون الحديث فيه عن "برامج مشيخة الغبريني"، والذي يتميّز عن البرامج السابقة، من حيث كونه جاء متصلا أو ذيلا لكتابه المشهور: "عنوان الدّراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية"[64].

أما صاحب هذا الكتاب فهو القاضي أبو العباس أحمد بن أحمد الغُبريني، المولود ببجاية أو بني غُبرين سنة 644 هـ[65]، وإذا كانت المصادر تكاد تتفق حول تاريخ مولده، فإنّها تختلف حول تاريخ وفاته، حيث يذكر الزّركلي بأن ذلك كان سنة 714هـ، في حين أن ابن خلدون يقول بأن وفاته كانت سنة 704هـ، رابطا بين ذلك وبين ما حدث للغُبريني في أثناء سفره إلى تونس بقوله: «ولّما توّلى السّلطان أبوالبقاء خالد اعتزم على المواصلة مع صاحب تونس قطعا للزبون عنه، وعين للسّفارة في ذلك القرابة لحكم المواصلة بينه، وبعث معه القاضي أبا العباس الغبريني كبير بجاية (..) فأدّوا رسالتهم وانقلبوا إلى بجاية، ووجد بطانة السّلطان السّبيل في الغُبريني، فأغـرّوا به وأشاعوا أنه داخل صاحب الحضرة في التوثّب بالسلطان (..) وما كان منه في شأن السلطان أبي إسحاق, وأنه الذي أغرى به بني غبرين، فاستوحش منه السلطان، وتقبّض عليه سنة 704هـ، ثم أغروه بقتله فقتله بمحبسه سنته تلك ..»[66]

ويظهر ممّا كُتب عنه هنا وهناك، أن الغُبريني ينتسب إلى أسرة عريقة في العلم والقضاء تنحدر من بني غبرين بأحواز العزازقة من بلاد القبائل الكبرى، حيث نبغ فيها غيرُ المؤلف، عددٌ من الأعلام، ترجم هو ذاته لاثنين منهم في "عنوان الدراية" أحدهما : أبو النّجم هلال بن يونس بن علي الغبريني، وثانيهما أبو محمد عبد الحق بن يوسف حمامة الغُبريني.

وتكمن أهمية ما كتبه أبو العبّاس الغبريني، سواء في عنوان الدّراية، أو في برامج مشيخته, في أنه يؤرخ للحياة العلمية والثقافية لإحدى أهم مدن الجزائر آنذاك، وهي بجاية خلال القرن السّابع الهجري، حيث استطاعت أن تستقطب بما كان لديها من مساجد ومراكز تعليمية عددا كبيرا من العلماء، في ميادين مختلفة من العلوم.[67]

أما عن برنامجه، فيمكن القول بأن الغبريني قد ابتدع طريقة قلّما نجد لها مثيلا في فهارس من سبقه من العلماء بحيث سار، بالإضافة إلى ما عُرف عن التّبويب على أساس الكتب (مرتبة على

حسب موضوعاتها) وفق تصنيف آخر، يأخذ في الإعتبار تقسيم العلوم ذاتها، مبنيّا على فلسفة معرفية واضحة.

فهو بعدما يبيّن الهدف المنشود من (المشيخة) هذه بقوله: "وإنّي أردت لّما أتيت على ذكر ما شرطه ذكرَه من علماء المائة السابعة, ومن انضاف إليهم فيمن كان في آخر المائة السادسة، نفّع الله بهم، (..) رأيت أن أذكر بعد ذلك طريقة استفادتي مّما إستفدته ووجه تلقيّ ما تلقّيته من العلم ورويته، لينتفع بذلك من له أرب، وليجده منظوما كيف يريد من له عليه بحث وطلب.."[68]

يوزّع الغبريني مادة البرنامج إلى صنفين من العلوم: "أحدهما علم الدّراية، والآخر علم الرواية"، أمّا علم الدّراية فهي كما يقول: "جملة العلوم التي أحتاج إلى ذكرها في هذا الموضوع يحتمل الدراية، وهي علم الفقه، وعلم الأصلين، أصول الدين وأصول الفقه وعلم العربية، وعلم التصوّف وعلم المنطق.."[69]

أمّا فيما يخص علم الرّواية فهو العلم الذي حصل للمؤلف عن جملة من شيوخه مثل الشّيخ أبي محمد عبد الحق بن ربيع الأنصاري، وأبي محمد القيسي وغيرهما، ويُشترط في هذا النّوع، إتصال الأسانيد والرّواية، أو بعبارات المؤلف: "..وها أنا أذكر من ذلك ما هو ضروري من اتصال أسانيدي ورواياتي عنهم رحمهم الله تعالى على الوجه الأعم الشامل لحصول الرّواية بأيّ وجه حصل أو رد ذلك على اتصال الإسناد، وأذكر منهم معظم ما يقصد من المرويات وما يراد، والمقصود المُهم، والمعظم الذي يعتني به اللّبيب ويلّم، هو علوم تفسير القرآن العزيز، وعلوم الحديث، وعلم الفقه، وعلم العربية، وعلوم التصوّف والتذكير..." [70]

ومع أن الغبريني، القاضي والحافظ، "الفقيه المحدّث، الجليل الفاضل والمؤلف النذير" حسب تعبير الحفناوي, يدرك كغيره من علماء عصره، حدود العلوم وماهياتها، إلا أنه يبدو للقارئ أنه في تقسيمه للعلوم، إلى نوع يخضع للدّراية وآخر للرّواية، قد جانب الصّواب عند ما كرّر علم الفقه وعلم العربية وعلم التصوّف في الصّنفين معا. والحقيقة أن النّوع الأول، أي الدّراية في نظره، هي العلوم التي تحتمل الدّراية[71] والرّواية، ذلك لأن هذه العلوم وهي: علم الفقه، وعلم العربية، وعلم التّصوف، يهتدي إليها الإنسان بفكره، كما يمكن أن يقف عليها بسلسلة الأسانيد والأخبار.

ويتجلي ذلك كلّ, عندما يوضّح الغبريني كيفية تلقيه علم الفقه بقوله: "أمّا علم الفقه فإنّي تلقيته تعلّما وتفهّما وتبسّطا بالقراءة على الفقيهين أبي محمد عبد العزيز القيسي، وأبي محمد

عبدالله بن عبادة، قرأت عليهما وسمعت منهما، وتفقهت بهما ولا زلت أحضر مجلسهما للإستفادة والنفع .."[72]

هذا من جهة، أمّا من جهة أخرى، فإنّ النّوع الثّاني في هذا التّقسيم، قد أخذ الجانب الأهم من برنامج الغبريني، بحيث خصّ الأول (أي الدّراية) بأربعة صفحات فقط، من جملة سبع عشر صفحة، في حين أن علوم الرّواية، قد شملت ما تبقّى من ذلك. وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على أهمية العلوم النّقلية المُسندة في حياة العلماء المسلمين في تلك الفترة. ولم يكن شأن الغبريني في ذلك إلا كما كان شأن صنّاع البرامج والفهارس، الذين أخذوا من منهجية الإسناد، والجرح والتعديل، ومن علم الحديث, مطية للتأريخ العلمي والتعليمي والتأليفي..

إن ما يمكن ملاحظته، من الناحية المنهجية، في ترتيب مواد البرنامج، أن الصّنف الأو ل، قد غلب عليه ذكر الشيوخ والأساتذة، الّذين أخذ عنهم الغُبريني. وقد بلغ عددهم حوالي ثلاثة وثلاثين شيخا بين فقيه وعالم لغة، في حين أن عدد الكتب، (وذلك بالقياس إلى الأساتذة)، كان قليلا لا يتعدّى في مجمله العشرة كتب، وتفسير ذلك، ربّما يرجع إلى أن الغبريني قد ركّز على طريقة الإستفادة والقراءة والتعلّم من لدن الشيوخ أكثر من أي شيء آخر، كما في قوله عن تحصيله لعلم الفقه: "وأما شيخنا أبومحمد عبد الحق بن ربيع، فكثرت الاستفادة منه، والبحث والمباشرة والتكرار في أكثر الأزمنة، وإلقاء الصّعاب وحلّها بالكتب والمجاوبة حتّى جرى ذلك مجرى الدّرس..."[73]

ويقول في موضع آخر، عن علم العربية وشيخه أبي الحجّاج بن سعيد: "...فقرأت عليه وأعربت وسمعت بقراءة الحاضرين, وكان ميعاده مشحونا بالطلبة، والذي يقرأه هذا غير الذي يقرأه هذا، والذي يعربه هذا غير ما يعربه هذا، فوقع الإنتفاع به بالقراءة والسماع..."[74]

غير أن الصّنف الثاني من البرنامج كان أكثر حظا من الأول، حيث ذكر أبو العبّاس في العلوم الخمسة المدرجة فيه مالا يقل عن ثمان وأربعين كتابا جامعا في الفقه، والحديث واللّغة وغيرها, وضعف هذا العدد من الشّيوخ والأساتذة.

وبعكس الاقتضاب الّذي تميّز به الغبريني في الجزء الأول من هذا البرنامج، فإنّه كان في الجزء الثاني منه أكثر استطرادا وأغزر إعلاما، حيث ذكر بالإضافة إلى الكتب ومن حدثه فيها من الشيوخ، ترجمة بعض العلماء والفقهاء، مثل ترجمته للإمام مالك صاحب الموطأ والإمام مسلم

صاحب المسند، وغيرهما، كما في قوله عن ترجمة ابن العربي: "...وخرج إلى الحجّ مع أبيه يوم الأحد مستهل ربيع الأول من عام خمسة وثمانين وأربعمائة (485هـ) وسنه يومئذ سبعة عشر عاما, وكان قد تأدّب وقرأ القراءات فلقي شيوخ مصر (..) وتوفي رحمه الله عام ثلاثة وأربعين وخمسمائة أوجب الله له الجنة... "[75]

وزبدة القول عن برنامج مشيخة الغبريني، أن لكتب البرامج عامة، سواء تلك التي ألّفها أصحابها مستقلة مثل فهرسة ابن خير الإشبيلي أو متصلة بعمل مثل برنامج الغبريني, من الفهارس والبرامج التي لا تسهم في إماطة اللثام عن الحركة الثقافية والتّعليمية والتّأليفية وحسب, بل تقدم أيضا أخبارا علمية خطيرة الشأن بالنّسبة للباحثين سواء تعلقت بأخبار التأليف أو المؤلفين. وهي بذلك تشارك إلى جانب كتب الضبط البيلوغرافي الأخرى، مثل كتاب (الفهرست) أو (كشف الظنون) في التّعرف, بشكل شامل عن مجمل النشاط العلمي والفكري والتقني، الّذي مّيز حركة التاريخ الثقافية الإسلامية عبر العصور ..

الهوامش :

1– ليس بين المصدر والمرجع مسافة لغوية، إذ أنهما يشتركان من حيث الدّلالة في المنبع, غير أن الأو ل أخص من الثاني من حيث إرتباطه بالأشياء الأساسية. ويأتي هذا المصطلح الحديث من الترجمة الأجنبية لكلمة SOURCE. ويعني المصدر مثلا في علم الحديث كتب الأحاديث نفسها، وفي التاريخ الأعمال التي عايش كتّابها الأحداث أو اعتمدوا فيها على الوثائق مادية كانت أو شفوية..أما المرجع الذي تقابله لفظة REFERENCE فهوالدراسة التي تعالج موضوعا ما بالاعتماد على المصدر.. 2)– بدأ التطرق في أوروبا إلى هذا الأمر مع إنجاز موسوعة "ديدرو" ..راجع ذلك

.- Pallier denis et Masson andre: Les bibliotheques- col. que-sais-je? - p.u.f

عبد العزيز الأهواني، "كتب برامج العلماء في الأندلس" مجلة معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، المجلد الأو ل،[1] الجزء الأول، ماي 1955، ص91.

7- المرجع نفسه، ص93.

8- هوأبوالحسن علي بن محمد الرعيني الإشبيلي المتوفى سنة 666هـ، صاحب البرنامج المعروف باسمه أي برنامج الرعيني، الذي يسجل فيه من أخذ عنهم مصنفات الحديث ومستنداته وكتب النقد ويتبع هؤلاء بشيوخه النحويين والكتاب وحملة اللغات والآداب..

9- عبد العزيز الأهواني، المرجع السابق، ص93-94.

10- أبوالقاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي. بيروت:دار الغرب الإسلامي، 1998، ج2، ص31-38، والجزء السابع، ص48 - 54. وكان من بينهم: محمد التنسي وابن مرزوق المعروف بالكفيف، ومحمد بن يوسف السنوسي وعبد الرحمن الثعالبي ومحمد بن عبد الكريم المغيلي وأحمد الونشريسي وغيرهم.[1]

11- المرجع نفسه.ص37.

12- بينما قام الثاني، (ابن خير الإشبيلي) بكتابة مؤلفه المشهور: فهرست (ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف..). . . .

13- ويوجد هذا النوع في كل من برامج (فهارس) السمرقندي (أبومحمد عبد الله بن أحمد المتوفى سنة 516هـ) ومشيخه طه زادة الحلبي (المتوفى 1137هـ)، وفهرسة ابن خير الإشبيلي، وغيرهم..

14- هوالقاضي عياض (أبوالفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي) وقد ذكره ابن خير الإشبيلي في فهرسة ما رواه عن شيوخه، تحقيق الشيخ فرنشكة قداره زيدين ط3، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1997، ص196.

1 5 -شعبان عبد العزيز خليفة، المرجع السابق، ص171.

16- كما هوالشأن في "معجم الشيوخ ابن زادان" لأبي بكر محمد بن ابراهيم بن علي بن عاصم بن زاذان المتوفى سنة 380هـ، ومعجم: الحافظ المبارك بن عبد العزيز الأزجي المتوفى 549هـ.

17- وقد اتبع هذا النهج عمر بن أحمد بن علي الحلبي الشماع الشافعي المتوفى 936هـ، ومحمد عبد الحق ابن عطية المحاربي الأندلسي (توفي 541هـ) وغيرهما.

18- ومنها: فهرس تاريخ وفاة شيوخ البغوي، لأبي القاسم عبد الله بن المرزبان البغوي المتوفى سنة 310هـ، و"وفيات الشيوخ" لأبي الحسن محمد بن العباس بن الفرات المتوفى سنة 384هـ.

19- وقد كان هذا التريب غالبا على جلّ "فهارس الشيوخ" الأندلسية، مثل "برنامج المجاري" (أبوعبد الله محمد المجاري الأندلسي المتوفى في 862هـ والذي يبدأ بشيوخه في غرناطة ثم شيوخه في تلمسان ثم شيوخه في بجاية فشيوخه في تونس ومصر.- راجع: عبد العزيز الأهواني "كتب برامج علماء الأندلس." ص103.

20 - وقد أفرد ابن خلدون لذلك حوالي أربعين ورقة (صفحة)، كانت ضمن ما أطلق عليه محقق الكتاب عنوان "نشأته مشيخته وحاله" راجع ذلك في كتاب العبر، دار الكتاب اللبناني، 1959، د.ت، المجلد السابع، ص809-849.

21- المصدر نفسه، ص810-811.

22- المصدر نفسه، ص812.

23- المصدر نفسه، ص814. كما يستشهد ابن خلدون في ذلك بالعديد من الأبيات الشعرية، التي قالها بعض شيوخه في بعض مناسبات رحلاتهم أو تحصيلهم العلمي؛ كما في قوله عن أبيات شعر لشيخه: أبي العباس أحمد بن شعيب المتوفى سنة 750هـ.

بالغرب لي سكن تأويني * من ذكره سُهدٌ على سُهد
فرخان قد تركا بضيعة * زُوِيَت عن الرُّفداء والرِّفد.

24- المصدر نفسه، ص848.

25- يذكر كل من عبد العزيز الأهواني، وشعبان عبد العزيز خليفة في المرجعين المذكورين سابقا، عددا قليلا ممن اتبعوا هذا الأسلوب، منهم على سبيل المثال: محمد بن عبد الملك بن علي القيس المنتوري الأندلسي المتوفى سنة 834هـــ، وأبوزكريا يحيى السراج، المتوفى سنة 805هـــ.

26- لقد ذكره السيوطي في بغية الوعاة، ص369، قائلا:" وكان إمام أهل النحو في زمانه، وجاء الى سبتة لما استولى المسيحيون على إشبيلية.." وذكر له أيضا بروكلمان عددا من المؤلفات: كتاب المختصر في النحو، والقوانين النحوية وغيرهما، وهي عبارة عن مخطوطات في مكتبة الأسكوريال بمدريد بإسبانيا.

27-عبد العزيز الأهواني، المرجع السابق، ص113، وقد نشر الأهواني برنامج ابن أبي الرّبيع، من واقع النسختين المذكورتين في مجلة معهد المخطوطات العربية لسنة 1955. مجلد أو ل، الجزء الثاني.

28.- عبد العزيز الأهواني، المرجع السابق، ص115. أمّا بالنسبة لبرنامج الوادياشي المذكور في هذه الفئة، فقد عرف صاحبه منهجه في الترتيب بقوله:" وجعلته له في جزئين كما أمل، في أحدهما أسماء الشيوخ وأنسابهم وكناهم، وما أمكن من ذكر مواليدهم ووفياتهم وأناشيدهم، وفي الآخر ذكر المأخوذعنهم.." فكان هذا البرنامج- كما قال عنه الأهواني- كما لوأننا أمام كتابين في كتاب واحد: كتاب ترجمة في النصف الأو ل ثم فهرسة مرويات في النصف الثاني، المرجع، ص106-108[1].

29- وبالفعل، فإن إلقاء نظرة سريعة على البرنامج المنشور في مجلة معهد المخطوطات العربية، لسنة 1955. تسمح للقارىء بالخروج بعدّة ملاحظات منها: أن التاريخ لم يكن من العلوم الرسمية في حلقات الدّرس، وكذلك الشأن بالنسبة للجغرافية، والفلسفة والعلوم القديمة مثل الطب والفلك والرياضيات.

30- شعبان عبد العزيز خليفة، البيبليوغرافيا أو علم الكتاب، ص178. كما شهدت كتابة البرامج أيضا نوعا آخر، اقتصر فيه بعض العلماء على ذكر أستاذاتهم من النساء مثلما هوالشأن بالنسبة الى "معجم النسوان" لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر المتوفي سنة 571هـــ.

31- سوف يكون الحديث عن ذلك إن شاء الله في أثناء التطرق إلى ابن خير الإشبيلي وفهرسته.. [1]

32- وردت لهذا المعجم تسميات مختلفة، منها:"كتاب تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة المسمّى بالمعجم المفهرس"، وقد [illegible]

36- لقد ذكر سابقا أن برنامج ابن الربيع (599-688) قد نشر في مجلة المخطوطات العربية لسنة 1955، من واقع نسختين خطيتين، هما نسخة المكتبة البريطانية في لندن، ونسخة مكتبة ديرا الأسكوريال بإسبانيا، وذلك بعناية الأستاذ عبد العزيز الأهواني.. ولم يظهر هذا البرنامج مستقلا كما هو شأن فهرسة ابن خير الإشبيلي..أمّا ماعداهما من البرامج، فهونصوص متناثرة هنا وهناك، في كتب التراجم، أو مخطوطات...

37- in encyclopédie de l'islam-tome 3-p.1233

38- ابن خير الإشبيلي، فهرسة ما رواه..، وقف على نسخها وطبعها فرنسشكة قدارة. ط3، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1997، ص: 245.

39- المصدر، ص424[1]

40- المصدر، ص333.

41- مثل الحلة السيراء لأبن الأبار، أو تذكرة الحفاظ للذهبي؛ وتاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان..

42- فرنسشكة قدارة زيدين، مقدمة الطبعة الأو لى، ص: ك ول.

43- إبن خير الإشبيلي ، المقدمة ص 6

44 - قدارة، مقدمة الطبعة الأو لى، ص: ي.

وتجدر الإشارة إلى أن المخطوطة من مكتبة الأسكوريال بمدريد تحت رقم 1672، وتتألف من 155 ورقة مكتوبة بخط أندلسي واضح، في كل صفحة 23 سطرا، والورق سميك، ومنسوخة سنة 712هـ، نشر الكتاب (الفهرس) سنة 1893 سيرقسطة بمطبعة قومش، بعناية فرنسشكة قدارة وتلميذه خليان ربارة طرغوة، مع مقدمة باللغة اللاتينية، وقد أعيد نشره مع ترجمة للمقدمة إلى اللغة العربية بإشراف زهير فتح الله سنة 1963 في القاهرة وبيروت وبغداد في وقت واحد عن طريق مؤسسة الخانجي، ثم صوّر تصويرا طبق الأصل ونشر سنة 1979 في بيروت في سلسلة ذخائر العرب وأعيد نشره مؤخرا في سنة 1997 عن مؤسسة الخانجي.

45- لإبن خير، المصدر، ص 6-7.

46 -المصدر نفسه، ص 8.

47- المصدر، ص 12.

48- المصدر، ص 12.

49- المصدر، ص 13.

50- المصدر ص 16-18.

51)- 52- المصدر السابق، ص 18-19

53- لما في ذلك الرسائل الصغيرة، والقصائد الفردية وعلى هذا الأساس تزل عدد المرويات عند محقق الكتاب فرنسشكة قدارة إلى 1040كتابا، لكنه بقي هذا العدد من الكتب تقريبا فيما ذكرته دائرة المعارف الإسلامية أي 1400 كتابا.

54- يقع الكتاب كله (أي ما وضعه إبن الخير في أربعمائة وثلاث وستين صفحة 463) وماتبقى من الصفحات التي تبلغ 125 صفحة فهوعبارة عن فهارس للكتب والمؤلفين والأماكن من وضع محقق الفهرسة فرنسشكة قدارة.)

55 – وقد لاحظ ذلك أيضا الأستاذ عبد العزيز الأهواني في أثناء حديثه عن كتب برامج علماء الأندلس.

56- المصدر، ص 305

57- المصدر، ص427

58- " ص434

59- " ص 437

60- المصدر , ص 456

61- المصدر, ص336

62- المصدر، ص 403

63- المصدر,ص403 .

64 – من تحقيق رابح بنوار، ط2، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، سنة 1981م، ويختلف هذا الكتاب عن (برامج المشيخة) في أنه يترجم لعلماء بجاية الأصليين أو الوافدين عليها، خلال القرن السابع الهجري، غير أنه خرج عن هذا النطاق فذكر بعض علماء القرن السادس الهجري، كأبي مدين، وابن علي المسيلي وغيرهم ..

65 – الزركلي، الأعلام، ج1، ص 88[1] (

66- عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج6، ص.719 .(ويشير إلى هذا التاريخ أيضا, أبوالقاسم الحفناو ي في "تعريف الخلف برجال السّلف" ج1.ص 25.

67- ينقل ابن بشكوال (أبوالقاسم خلف بن عبد الملك 494-578) عددا كبيرا من أسماء العلماء الجزائريين (المغرب الأو سط) في كتابه "الصلة في تاريخ أئمة الأندلس" قبل القرن السادس الهجري. راجع المصدر.ج1,ص298-300 .القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة.1966.

68 – الغبريني، عنوان الدراية .. برامج مشيخة المؤلف، ص 307 [1]

69- وهونفس التّصنيف الّذي اعتمده فيما بعد ابن خلدون,حينما فرّق بين نوعين من العلوم, أحدهما طبيعي يهتدي إليه الإنسان بفكره, وصنف نقلي يأخذه عمّن وضعه "والأو ل هوالعلوم الحكمية الفلسفية, وهي الّتي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره (..) والثاني هوالعلوم النّقلية الوضعية وهي كلّها مستندة إلى الخبر عن الواضع, ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع.."المقدمة, ج1,ص 345 .

70- الغبريني، المصدر، ص 310

71- الغبريني, المصدر,ص307 .وهوالقائل: "وجملة العلوم التي أحتاج إلي ذكرها في هذا الموضع تحتمل الدراية."

72- لقد تمّ الحديث في الفصل الخاص بـ "ميلاد العلوم الإسلامية", أن علوما عديدة ومن بينها علمي الفقه والعربية,قد خضعت أثناء تطورها إلى الأبحاث المنطقية والفلسفية. وخاصة في مجال الفقه العملي (العاملات) والنحو..

73- الغبريني، المصدر، ص 308 .

74- المصدر، ص 308

75- المصدر، ص 317

76- طُبع "البرنامج المشيخة" ملحقا بكتاب (عنوان الدّراية) لأو ل مرّة سنة 1910م/1328هـ بالمطبعة الثعالبية بالجزائر، بعناية المرحوم محمد ين أبي الّشنب، وأعيد طبعه سنة 1981، عن المؤسسة الوطنية للنّشر والتوزيع، "محققا" من طرف رابح بونار.

ببليوغرافيا حول الشيخ بوعمامـــــة.

د.خليفي عبد القادر

اكتسب الشيخ بوعمامة, زعيم مقاومة **1881**, مكانة متميزة في الكتابات الفرنسية والجزائرية والمغربية المعاصرة, ذلك أنه أثر تأثيراً بائناً في تاريخ الجزائر التي كانت لها علاقات خاصة بهذا البلد أو ذاك. فقد أعلن المقاومة سنة **1881** ضد الاستعمار الفرنسي في المنطقة الجنوبية الغربية من الجزائر, واستمرت حركته نشيطة حتى مطلع القرن العشرين, وإلى وفاته سنة **1908**. فقد التجأ الشيخ إلى بلدة فكيك المغربية مرتين (سنة**1882-1883** ثم سنة **1900** إلى سنة **1902**), واستقر نهائيا في الشمال الشرقي المغربي بعد انضمامه إلى ثورة الجيلالي الزرهوني المعروف بـــ "بوحمارة"/الروقي, ووقوفه إلى جانبه في الحرب التي أعلنها ضد السلطان المغربي عبد العزيز, وبذلك دخل التاريخ المغربي المعاصر.

ويمكن تقسيم هذه الكتابات زمنيا إلى قسمين: كتابات في العهد الاستعماري وكتابات في عهد الاستقلال. وهي إما كتابات في الصحف والمجلات أو كتابات عن طريق التقارير والرسائل أو كتابات تاريخية.

-في العهد الاستعماري-

تتمثل مصادر هذه المقاومة خلال العهد الاستعماري في الصحف والمجلات وفي التقارير والرسائل وفي العديد من الكتابات التاريخية الفرنسية بخاصة.

أ- فأما الكتابات في الصحف فتشمل مختلف الجرائد الفرنسية في فرنسا والجزائر, ذلك أن حدث

---

*- أستاذ محاضر في التاريخ الحديث والمعاصر ,قسم التاريخ, جامعة وهران.

سنة 1881 كان له تأثير على المجال السياسي والعسكري. فقد أجبرت المقاومةُ السلطاتَ الفرنسية على أن تولي أهمية كبيرة للمنطقة الجنوبية الغربية من الجزائر, فتبعث إليها بأحسن قادقما العسكريين وبأعداد هامة من الجيش لقمعها بشدة, كما اضطرت إلى استعادة جزء من قواقما التي أرسلتها للمشاركة في احتلال تونس في السنة نفسها. وقد صحب بعض الصحفيين هذه الحملات العسكرية وكتبوا مشاهداقم وملاحظاقم ميدانيا.

ولا يمكن حصر هذه الصحف في عدد محدد من الجرائد, بل إن الصحافة كلها كتبت عن الحدث, كل بما حصلت عليه من معلومات. وتتواجد بعض هذه الصحف في خزائن (أرشيفات) المدن الكبرى كولاية الجزائر ووهران وقسنطينة.

ولم تنفرد الصحافة الفرنسية بالكتابة عن هذا الحدث, بل إن هناك جرائد أجنبية كتبت عنه, منها جريدة التايمز اللندنية والبوكا الإسبانية والبرهان المصرية الصادرة بالإسكندرية[1] وبعض الصحف الإيطالية[2] وصحيفة "برهاني حقيقات" العثمانية. (Echo D' Oran du 3-12-188).

ومن المجلات التي كتبت عن هذه المقاومة نجد المجلة الإفريقية .Revue Africaine 1883 ومجلة الإسلام Revue de L' Islam. Janv.1901, والمجلة التونسية Revue Tunisienne 1901 et 1902, وبعض الأعداد من مجلة جمعية الجغرافيا وعلم الآثار بوهران Bulletin Trimestriel de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran, وفي المجلة نفسها الخاصة بالجزائر العاصمة لسنة 1906.

ب-التقارير والرسائل

تتمثل التقارير في كتابات السلطات الفرنسية الرسمية, مدنية كانت أم عسكرية, حول الأوضاع العامة في الجزائر, أو حول الوضع في المنطقة الجنوبية الغربية ".Oranais Sud " وهي موجهة من الضباط المحليين إلى الحاكم العام في الجزائر, أو من الحاكم العام إلى حكومته في باريس.

أما الرسائل فهي إما من العسكريين الفرنسيين نحو عائلاقم أو نحو قرنائهم من العسكريين والمدنيين, أو هي رسائل متبادلة بين الشيخ بوعمامة والسلطات الفرنسية, أو مع السلطات المغربية, أو بين الشيخ وبعض القبائل الجزائرية والمغربية التي كانت له معها مصالح مشتركة أو متعارضة. ويوجد أغلبها في أرشيف وزارة الحربية بفانسان, أو بالأرشيف الوطني لما وراء البحار بإيكس أون بروفانس بفرنسا.

ج- الكتابات التاريخية وتشمل كتابات بأقلام جزائرية وكتابات بأقلام أجنبية.

**الكتابات الجزائرية

تقسم الكتابات الجزائرية بدورها إلى قسمين: كتابات أثناء العهد الاستعماري وكتابات بعد الاستقلال.

-في العهد الاستعمار وتتمثل في ثلاثة كتب تحدثت عن الشيخ وهي:

1-"طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر"[3] . لإسماعيل بن عودة المزاري.[4]

يتكون الكتاب من جزأين, يتعرض الكاتب في الثاني منهما لمقاومة الشيخ بوعمامة خلال حديثه عن الرئيس الفرنسي جول فيري آنذاك, وهو متحيز لوجهة النظر الفرنسية. فالكاتب يمدح القادة الفرنسيين وعلى رأسهم الرئيس الفرنسي, وينعت مقاومة الشيخ بـــ "الفتنة" و "التخْلاط". وقد دفعه إلى هذا الموقف مكانته كآغا لقبائل الدواير والزمالة المتحالفة مع السلطات الفرنسية, والمعروفة بـــ"قبائل المخزن", والتي كانت تتمتع بامتيازات هامة مقابل خدماتها لهذه السلطات. والمعروف أن الآغا إسماعيل هذا هو من عائلة مصطفى بن إسماعيل أشهر المناوئين للأمير عبد القادر.

2-"القول الأوسط في أخبار من حل بالمغرب الأوسط" لأحمد بن عبد الرحمن الشقراني[5].

هو كتيب من الحجم الصغير, ألفه صاحبه في التسعينيات من القرن التاسع عشر, وهو كسابقه يتحامل على الشيخ بوعمامة ويصفه بأقبح الأوصاف, ويعتبره مجرد طماع في السلطة, يعمل لمصلحته الخاصة, ويتبع طريقا غير الكتاب والسنة. وأنّ نفسَه قد سولت له تخريب الدولة الفرنسية. ويبين في المقابل قوة فرنسا وجبروتها أمام ضعف بوعمامة وفراره, ثم عدوله عن أهدافه في الجهاد والرئاسة. ولكن الكاتب يقف موقفا مغايرا من الأمير عبد القادر, فهو يثني عليه ويقدر حركته حق التقدير.

3- "تاريخ الجزائر العام" لعبد الرحمن الجيلالي.[6]

يتكون الكتاب من أربعة أجزاء, تعرض المؤلف لمقاومة الشيخ في الجزء الرابع منها, والتي اعتبرها جزء من مقاومة أولاد سيد الشيخ, وبيّن أهميتها وتأثيرها على السلطات العسكرية

الفرنسية, إلا أنه لم يخصص فصلا أو مبحثا لذلك. بل جاءت كتابته عبارة عن شذرات متفرقة هنا وهناك.

-بعد الاستقلال-

دأبت الدولة الجزائرية منذ استقلالها على الاهتمام بتاريخ الجزائر القديم والحديث وشجعت على التأليف والبحث, وفتحت المعاهد المتخصصة لإعادة كتابة التاريخ الجزائري الذي كتب بأقلام أجنبية. ودخل المؤرخون الأوائل الميدان بكل ما أوتوا من علم وجهد. وهكذا ظهرت عدة مؤلفات جزائرية تحدثت بين طياها عن الشيخ بوعمامة ومقاومته, منها:

1 - "ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين" ليحيى بوعزيز[7]

صدر الكتاب في طبعتين (1980و1996). تتبع الكاتب في الطبعة الأولى مقاومة الشيخ في مرحلتها الأولى لا غير (1881-1882). وفي الطبعة الثانية تابع مراحل المقاومة إلى وفاة زعيمها سنة 1908 من خلال مبحث مفصل عنها. أما الملاحظات التي يمكن الإشارة إليها فهي: 1-أنه تحدث عن انضمام سليمان بن قدور إلى الشيخ بوعمامة, والحقيقة أن هذا الرجل كان من أشد المنافسين للشيخ على زعامة أولاد سيد الشيخ. 2-ذكر أن سيد الطيب ابن بوعمامة دخل الجزائر بعد الاستقلال, بينما الواقع أن سيد الطيب كان قد توفي سنة 1935 بعين بني مطهر بالمغرب الأقصى, وأما ولده الذي دخل الجزائر سنة 1962 فهو أحمد.

وليحي بوعزيز مقالات أخرى حول هذه المقاومة في مجلات جزائرية كـ "الثقافة" و"الأصالة", وله الفضل في نفض الغبار عن كثير من أحداث التاريخ الجزائري, وبخاصة خلال الفترة الاستعمارية التي تمت الكتابة عنها بأقلام أجنبية.

-2 L' insurrection de 1881-1882 . Djilali Sari.[8]

يُعتبر صاري الجيلالي أول من اهتم بمقاومة الشيخ بوعمامة بتخصيص كتاب مستقل عنها, والذي قسمه إلى ثلاثة أقسام رئيسية, خصص القسم الأول منها لأسباب اندلاعها, وخصص الثاني لأحداثها ومراحلها, وخصص القسم الثالث لنتائجها العامة.

إلا أن ما يعاب على الكاتب هو اكتفاؤه بالحديث عن المقاومة وهي في أوج قوتها في سنتي 1881 و1882 , ولم يتتبع أحداثها بعد ذلك. ورغم هذا فقد بذل المؤلف جهودا معتبرة للحصول على الوثائق من مراكزها الأصلية, وجاء نشر كتابه متزامنا مع الذكرى المئوية الأولى للمقاومة 1881-1981. وله مقالات حول الموضوع نفسه في بعض المجلات الجزائرية.

3- "ثورة بوعمامة **1881-1908**", لعبد الحميد زوزو.[9]

أخرج المؤلف كتابه في جزأين, يضم الأول منهما الجانب العسكري **1881-1883**. ويتحدث في الثاني عن الجانب السياسي **1883-1908**. وقد أورد المؤلف في كتابه عدة رسائل للشيخ, واعتمد على تقارير ووثائق من مصادر فرنسية, وقد وفق كثيرا ووصل إلى نتائج هامة.

4- "الحركة الوطنية الجزائرية", لأبي القاسم سعد الله.[10]

يتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء, تحدث المؤلف في الجزء الثاني عن هذه المقاومة, تعرض فيه لظروف اندلاعها وقوة زعيمها, وأشار إلى طول مدتها ثم نهايتها. وقد جاءت مقاومة الشيخ ضمن ما أسماه المؤلف بـــ"ثورة الفلاحين" في القرن التاسع عشر, الذين حاربوا من أجل الوطن والدين, وأنهم حافظوا بواسطة الزوايا على الضمير الوطني ومثلوا استمرار الكيان الجزائري.

5- "تاريخ الجزائر الثقافي" لأبي القاسم سعد الله[11].

يضم الكتاب تسعة أجزاء, خصص الأستاذ مبحثا لهذه المقاومة في الجزء الرابع, تحدث فيه عن زعامة الشيخ الدينية, ركز فيه على جانب التصوف أكثر مما تحدث عن المقاومة المسلحة, وذلك لطبيعة موضوع الكتاب.

6- "معركة الإسلام والصليبية في الجزائر من سنة **1830** إلى سنة **1962**" لصالح عوض[12].

يتعرض الكتاب للتحرشات الاستعمارية على الجزائر ولمقاومة الشعب المستميتة. وقد خصص المؤلف ثلاث صفحات للمقاومة, أبرز فيها مكانة الشيخ ضمن حلقة المقاومات الوطنية من خلال التعرض لأسباب المقاومة ولأحداثها التي تواصلت –كما يذكر– إلى نهاية القرن التاسع عشر.

-7 Un soufi Algérien Sidi Cheikh, Hamza Boubakeur. [13]

حمزة بوبكر أحد أعلام العائلة الشيخية في القرن العشرين, اشتغل نائبا في الجمعية الفرنسية في العهد الاستعماري, ثم عمل رئيسا لمسجد باريس إلى حين وفاته. خصص المؤلف مبحثا في كتابه هذا لشخصية بوعمامة باعتباره أحد الشخصيات البارزة في العائلة الشيخية, فبين مكانته الدينية والحربية في المنطقة الجنوبية الغربية ودوره في مقاومة الاستعمار. ويعد هذا الكتاب مرجعا مهما لتاريخ أولاد سيد الشيخ وللطريقة الشيخية لانتساب المؤلف لهذه لعائلة, ولتمكنه من الحصول على الوثائق الأصلية من فرنسا بسهولة.

8- "مقاومة أولاد سيد الشيخ بالجنوب الغربي الجزائري: **1864-1908**"لمبخوت بودواية[14].

هي عبارة عن رسالة ماجستير, خصص صاحبها الفصل الرابع لمقاومة الشيخ بوعمامة, التي اعتبرها مرحلة ثانية من مقاومة أولاد سيد الشيخ, وقسمها بدورها إلى مرحلتين: مرحلة العنف الشديد (**1881-1882**), ومرحلة الفتور والخمول (**1883 -1908**). وهو بذلك لم يتعرض لتفاصيل المقاوسة فى مرحلتها الأخيرة التي لم تخمل بل تواصلت, ولكنها تأقلمت مع الظروف المحيطة بها.

9- "توسع الاستعمار الفرنسي في الجنوب الغربي الجزائري 1881-1912" لإبراهيم مياسي.[15]

خصص المؤلف مبحثا لمقاومة الشيخ من خلال أسبابها ومراحلها ومواجهة السلطات الفرنسية لها. إلا أن هناك ثلاث ملاحظات تجب الإشارة إليها وهي:

1- ذِكْرُه للشاعر الشعبي محمد بلخير على أنه شارك مع الشيخ بوعمامة في المقاومة, لكن الوقائع تثبت غير ذلك.

2- ذِكْرُه بأن سليمان بن قدور التحق بالشيخ بوعمامة, لكن الواقع يثبت أن الرجلين كانا من أشد المتنافسين على زعامة أولاد سيد الشيخ. 3-لم يتعرض الكاتب سوى لأحداث سنتي **1881** و**1882**.

ويتميز الباحث باهتمامه بالمقاومات الشعبية والحركة الوطنية الجزائرية عامة.

10- "من قضايا تاريخ الجزائر المعاصر" لإبراهيم مياسي.[16]

كتاب أورد فيه صاحبه بعض القضايا المعاصرة من تاريخ الجزائر, وقد خصص لمقاومة الشيخ مبحثا يتكون من ثلاثين صفحة تحدث فيه عن أسباب المقاومة ومراحلها ونتائجها, لم يخرج فيها عما ذكره في كتابه السابق.

11- "المأثور الشعبي لحركة الشيخ بوعمامة" لعبد القادر خليفي.[17]

هو عبارة عن رسالة دكتوراه دولة قسمها صاحبها إلى بابين, باب تاريخي تعرّض فيه الباحث للأوضاع العامة في الجزائر قبل **1881**, كما تحدث عن الطريقة الشيخية وعن مكانة البوبكريين, وقدم ترجمةً للشيخ بوعمامة أعقبها بفصل عن المقاومة المسلحة التي قسمها إلى ثلاثة أقسام بين سنتي **1881** و**1908**. أما الباب الثاني فهو عبارة عن دراسة تحليلية للروايات الشفوية والنصوص الشعرية المتوارثة عن الشيخ نفسه أو عن معاصريه.

والرسالة متبوعة بملحق يحتوي على عدد هام من الروايات والقصائد الشعبية المجموعة ميدانيا من المنطقة التي كانت مسرحا لهذه المقاومة.

12-"تاريخ الجزائر المعاصر: دراسات ووثائق" لمحمد الأمين بلغيث.[18]

خصص المؤلف مبحثا لحركة الشيخ بوعمامة تحت عنوان: "الشيخ بوعمامة المجاهد المتصوف" في أربعة عشر صفحة, تحدث فيه عن الأسلوب الديني الذي نهجه الشيخ تطويرا للطريقة الشيخية وبخاصة ما يتعلق بمسألة "الولاية والبركة". كما تحدث عن ربط الشيخ لعلاقته بمختلف الطرق الصوفية الأخرى وببعض القبائل الجزائرية والمغربية. وتعرض لذكر بعض منتقدي الشيخ مثل أحمد بن عبد الرحمن الشقراني الراشدي والآغا اسماعيل بن عودة المزاري السابق الذكر

خصص المؤلف الفصل الثالث لمقاومة أولاد سيد الشيخ وعلاقة ذلك بالتوسع الفرنسي في المنطقة (فجيج) , ثم ظهور بوعمامة كمرحلة ختامية لمقاومة أولاد سيد الشيخ, مبينا علاقة هؤلاء بالسلطة المغربية التي كانت تريد تأمين حدودها الشرقية مع الفرنسيين برفض كل حركة مناوئة لهم.

*وأما الكتابات الفرنسية فتتمثل فيما يلي:

1-Trumelet E. Notes pour servir a l' histoire de l'insurrection dans le sud de la province d' Alger de 1864 a 1869. [26]

تريمولي ضابط فرسي برتبة عقيد, له عدة مؤلفات حول الجزائر عامة. تعرض لذكر الشيخ بوعمامة في مقالاته التي خصصها لمقاومة أولاد سيد الشيخ بالمجلة الإفريقية, وتحدث عن الشيخ في العدد الصادر سنة1883, وهو يوجه النصائح لمواطنيه وللسلطات الفرنسية من أجل التحكم في الوضع, ويحذرهم من "الأهالي" الذين سيثورون مع أي "مغامر" يريد طرد الفرنسيين من الجزائر.

2- Empéranger Etude sur les causes, les effets et les conséquences de l' insurrection de 1881, Cercle de Tiaret. [27]

هو مخطوط لضابط فرنسي, عمل رئيسا للمكتب العربي لدائرة تيارت سنة 1881. والمخطوط يركز على المقاومة في المنطقة نفسها. وبه معلومات هامة ومفصلة عن أسباب وأحداث ونتائج هذه المقاومة, ومشاركة قبائل المنطقة فيها.

3- Bézy le citoyen : Insurrection du sud Oranais. [28]

هو كتاب تعرض فيه صاحبه للمقاومة في دائرة البيض, فتحدث عن أسباب قيامها وعن حياة الشيخ ونشاطاته في الإعداد للمقاومة, وتعرض لبعض أحداثها, وأنهى حديثه ببعض الملاحظات التي اعتبرها نتائج لهذه المقاومة.

والكاتب عمل محررا بجريدة لـــLe canal Oranais, وقد حلل الأحداث من وجهة نظر استعمارية, واعتبر الحادث أقل أثرا من مقاومة 1864.

4- Louis Rinn : Nos Frontières Sahariennes... [29]

لوي رين ضابط فرنسي عمل رئيسا للمصلحة المركزية لشؤون الأهالي لدى الحكومة العامة ونائبا لرئيس الجمعية التاريخية الجزائرية. له عدة كتابات عن الجزائر, منها هذا المقال الذي تحدث فيه عن الأوضاع العامة قبيل سنة1881 في الجنوب الغربي الجزائري, ونشاطات الشيخ ومقدميه

في المنطقة, ثم انطلاق المقاومة, واضطرار زعيمها إلى "الفرار". ودعا إلى الإسراع في مد السكة الحديدية أكثر نحو الجنوب لحماية القْصور من "مكائد بوعمامة" ومن بدو المنطقة.

5- De la Martinière et Lacroix : <u>Document pour servir à l' étude du nord ouest africain.</u> [30]

الكاتبان هما ضابطان فرنسيان ألفا الكتاب من خمسة أجزاء, تعرضا في الجزء الثاني لقبائل المنطقة الجنوبية الغربية من الجزائر, وتحدثا عن الشيخ بوعمامة في محور عنوانه: "احتلال الجنوب الوهراني". ذكرا فيه ظروف اندلاع المقاومة ومعركة تازينة وفندي وتيقري, ومسيرة الشيخ نحو التل, وملاحقة الطوابير الفرنسية لقوات الشيخ المنسحبة نحو الجنوب. وقد دعيا حكومتهما إلى الإسراع في تنظيم الجنوب ومد السكة الحديدية لمنع أية مفاجأة قد تحدث في المستقبل, وهما يتهمان بوعمامة ويجعلانه مسؤولا عن كل ما يحدث من اضطرابات في الجنوب الغربي الجزائري.

6-... <u>Dans l' extrême sud oranais</u>... [31]

هو مخطوط يتكون من **151** صفحة بخط واضح وصور توضيحية جميلة عن المراكز الفرنسية والبلدان التي مرت بها القافلة العسكرية. والمخطوط عبارة عن ملاحظات ومشاهدات ضابط مجهول الاسم, سجلها خلال انتقاله نحو الجنوب وهو في قافلة عسكرية, حين كان الشيخ متواجدا بضواحي مدينة فكيك المغربية, بعد عودته من الجنوب الجزائري من حيث كان لاجئا.

7- Guillaume, <u>Conquête du sud Oranais, La Colonne d' Igli en 1900.</u> [32]

قيوم ضابط فرنسي برتبة ملازم أول, استقر مدة في المركز العسكري لجنان الدار المقابل لبلدة فكيك المغربية خلال سنة **1900**, في الوقت الذي كان فيه الشيخ بوعمامة متواجدا بضواحي فكيك, بعد عودته من دلدول. خصص مبحثا في كتابه المذكور أعلاه تحت عنوان: "فكيك– بوعمامة", تحدث فيه عن مولد الشيخ ونشأته, وتحدث عن انتقاله إلى بلدة مغرار التحتاني والتفاف الناس حوله, ثم إعلانه للمقاومة. وذَكَرَ معركة فندي التي صمد فيها الشيخ؛ حيث كان يُرَى وهو في أقصى مؤخرة جيشه المنسحب يدافع عن النساء والأطفال والحيوانات ليُسَهل فرارهم. كما تحدث عن محاولات الفرنسيين التحدث معه بهدف جره إلى الاستسلام دون نتيجة.

ويصف مظهره الخارجي بأنه يدل على رجل دين أو نبي من العهد القديم, ذو لحية مجعدة طويلة تنسدل على صدره على الطريقة اليهودية, أما عيناه فبارزتان, يستقبل الجميع بود ولطف

مهما كانت سنهم أو مستواهم الاجتماعي. وعندما يكاتب الناس سواء كانوا بسطاء أو ذوي مكانة سامية فإنه يضع خاتمه في أسفل الرسالة...الخ

8- Wachi p. : Notes itinéraires et souvenirs pour servir a l' histoire de la province d' Oran. L' insurrection de Bouamama «1881-1882»[33]

واشي ضابط عسكري برتبة مقدم, قام بعدة مأموريات في الغرب الجزائري وبخاصة في الجنوب منه, فكتب مشاهداته وملاحظاته وذكرياته خلال خط سيره في مطلع الثمانينيات من القرن التاسع عشر. ونشر ذلك على شكل مقالات في المجلة التونسية لسنتي 1901 و 1902, تعرض فيها لمقاومة الشيخ بوعمامة وللأوضاع العامة في المنطقة التي مر بها. وكانت له وجهة نظر استعمارية واضحة. فهو يدعو إلى استعمال القوة ضد الجزائريين خدمة لمصالح المعمرين والمستعمرة, ويتهم الجزائريين بالحقد والتعصب الديني.

9-Graule E. Insurrection du sud Oranais. [34]

كان الكاتب ضابطا عسكريا في الجيش الفرنسي برتبة نقيب, مارس وظيفة رئيس مكتب عربي. ألف الكتاب من تسعة أقسام, تعرض فيها لحياة الشيخ ولأسباب اندلاع المقاومة, ولبعض أحداثها من خلال أهم المعارك. وقد استشهد ببعض رسائل وتقارير وتصريحات ضباط وأشخاص حضَروا الأحداث. وهو يبدي رأيه محللا ومنتقدا مبديا ملاحظاته لفائدة بني جلدته.

10- Palaska : Les Ouled Belhorma. [35]

بالاسكا ضابط عسكري برتبة ملازم أول, كتب هذا المقال عن أولاد بلحرمة, وهم فرع من قبيلة الشيخ بوعمامة (أولاد سيد التاج), وذلك على شكل قصص عن تراث القبيلة وما مرت به خلال تاريخها القريب. ويتحدث عن بوعمامة استنادا لما صرح له به ابن عم الشيخ وأخو زوجته المدعو أحمد بالمنور: عن مولده وصفاته, وعن مداخيل أولاد بلحرمة بصفتهم "مرابطين", وعلاقة هؤلاء بمن يحيطهم من القبائل.

11- Henri Garrot, Histoire générale de L' Algérie.[36]

تحدث هذا المؤرخ الفرنسي في صفحتين عن مقاومة الشيخ, فذكر اندلاعها سنة 1881 على إثر مقتل الضابط وانبرنير, وقيام الشيخ باختراق الخط الفاصل بين التل والصحراء رغم استنفار القوات الفرنسية للقبض عليه, كما تحدث عن منطقة ميزاب وكيف فُرِضَ عليها الحكم المباشر بسبب دعمها لمقاومة الشيخ بوعمامة. إلا أنه أخطأ في ذكره لمقتل الضابط وانبرنير وهو في مهمة

طبوغرافية إذ أن هذا الأخير كان قد قتل في قبائل الجرامنة حين جاء للقبض على بعض "مقدمي" الشيخ. أما البعثة الطبوغرافية فقد فُرِضَ عليها خوض معركة تيقري.

12- Voinot L. : Oujda et L' Amalat.[37]

فوانو ضابط عسكري, كتب هذا المقال الذي تحدث فيه عن وصول بوعمامة إلى بلدة عيون سيدي ملوك بأراضي قبيلة سجعة العربية الأصل بالمغرب الأقصى, كما استعرض حياته, وقدم مختصرا عن مقاومته. وتحدث عن انضمامه إلى الثائر المغربي الروقي في حربه للسلطان المغربي الذي خضع للغرب. كما تحدث عن تنقلاته في المنطقة واتصالاته بمدينة مليلية لجلب السلاح, ومحاولات المخزن التفاوض معه بوساطةٍ من عبد الملك بن الأمير عبد القادر تارة وبوساطةٍ من مولاي مصطفى ابن عبد الرحمن عم السلطان تارة أخرى, لكن دون نتيجة.

13- Noël A. H. : Document pour servir a l' histoire des Hamyan et de la région qu' ils occupent actuellement.[38]

نوويلْ ضابط فرنسي برتبة نقيب, عمل رئيسا لمكتب مصلحة شؤون الأهالي في الجزائر. كتب عن قبائل حميان المتواجدة مضاربها في الجنوب الغربي الجزائري, وذلك من خلال مقالات متسلسلة في مجلة الجغرافيا وعلم الآثار, ألم فيها بمختلف جوانب حياة ومعتقدات وسلوكات هذه القبيلة البدوية آنذاك. وقد خصص محورا للحديث عن مقاومة الشيخ بوعمامة في حوالي عشرين صفحة, ركز فيها على تحرك الطوابير العسكرية الفرنسية أكثر من اهتمامه بتحركات المقاومين الجزائريين. كما خصص محورا آخر تحت عنوان: "مؤرِّخ للحوادث التي وقعت في المنطقة الشمالية من المغرب الشرقي من سنة **1895** إلى **1909**, والتي ساهمت في تعكير الأمن على الحدود الغربية لدائرة المشرية," تعرض فيه للحوادث سنة بعد أخرى, وبخاصة ثورة الروقي على السلطان المغربي وتحالفه مع الشيخ بوعمامة. وهو أخيرا يشير إلى تعاطف أفراد قبيلة حميان مع الشيخ بوعمامة رغم خضوعها للسلطات الفرنسية.

14- Voinot L. : Les Conséquences de la lutte du Makhzen et du Rogui à proximité de la frontière Algérienne 1903-1905.[39]

يتحدث الضابط الفرنسي في مجلة الجغرافيا وعلم الآثار عن مغادرة الشيخ لبلدة فكيك المغربية واتصالات ابنه الطيب بسلطات المخزن المغربي, وعن احتلال الفرنسيين لموقع بَرْكَنْتْ بأمر من الجنرال ليوتي, وعن مهاجمة الشيخ لبعض القبائل الجزائرية الموالية للفرنسيين داخل الأراضي الجزائرية (**1904-1905**). كما تحدث عن الروقي وبوعمامة, وعن الإجراءات

الفرنسية لتأمين حدودها الغربية, وموقفها من أحداث المغرب. وهو ينعت الشيخ بالمتمرد وأصحابه باللصوص.

وله مقال آخر حول "الطرق الصوفية في المغرب" بالمجلة نفسها في شهر مارس 1937, تحدث فيه عما أسماه بـــ "العمامية" في الشمال الشرقي المغربي.

15-**Lyautey, Vers le Maroc, Lettres du sud Oranais.** [40]

هو كتاب جُمعت فيه رسائل الضابط الفرنسي ليوتي قائد إقليم عين الصفراء العسكري في الفترة من 1903 إلى 1906. والذي عمل بعد ذلك قائدا لإقليم وهران, ثم قاد الحملة العسكرية التي احتلت وجدة في 29 مارس 1907.

والكتاب عبارة عن رسائل موجهة من الضابط ليوتي إلى بعض زملائه, وفي مقدمتهم جونار الحاكم العام, أو إلى أخته, يذكر فيها الأحداث التي كان يعيشها في المنطقة الجنوبية الغربية من الجزائر, والتي هي في اضطراب مستمر, مما جعل القوات الفرنسية في استنفار دائم وتحفز مستمر, وهو يعيد كل ذلك إلى الشيخ وإلى محيطه في زاويته المتواجدة بالمغرب الأقصى آنذاك. كما يذكر المشاريع الفرنسية في هذه المنطقة كمد السكة الحديدية, وإنشاء المراكز والحاميات العسكرية في الجنوب.

16- **Charles Robert Agéron, Les Algériens Musulmans et la France.** [41]

أجيرون مؤرخ فرنسي معاصر مهتم بتاريخ الجزائر. خصص لمقاومة الشيخ بوعمامة مبحثا في الجزء الأول من كتابه تحت عنوان "انتفاضة الجنوب الوهراني". وقد حلل الموضوع من وجهة نظر استعمارية, فهو يسمي عمليات المقاومين بالنهب والحرق والقتل. وهو يعتمد على بعض الصحفيين والمهتمين بتاريخ الجزائر.

17- **Guy de Maupassant, Ecrits sur le Maghreb.** [42]

دي موباسان أديب فرنسي مشهور, زار الجزائر سنة 1881, وكتب عدة مقالات عن مقاومة الشيخ بوعمامة في الجنوب الغربي الجزائري, وذلك في صحيفة **Les Gaulois** الفرنسية, والتي نشرت ذلك في الفترة بين 17 جويلية و19 أكتوبر1881. والكاتب يحذر السلطات الرسمية من وقوع انتفاضات أخرى. وملاحظاته هي محاولة لتحسين الأوضاع في الجزائر خدمة للتواجد الفرنسي.

18- Xavier Yakono, Histoire de L' Algerie.[43]

ياكونو مؤرخ فرنسي معاصر تحدث في كتابه هذا عن مقاومة "الجنوب الوهراني" سنة 1881, مبينا أسباب ظهورها وأحداثها, متهما بوعمامة باللصوصية وتكوين عصابات تقوم بأعمال مشينة, يذكر منها مجزرة الخيذر المرتكبة ضد العمال الاسبان في ورشات الحلفاء, قبل أن يتم سحقها من قبل الجيش الفرنسي, والتجاء زعيمها إلى المغرب.

د- في الروايات التاريخية

صدرت روايتان تاريخيتان باللغة الفرنسية في عقد التسعينيات من القرن التاسع عشر, تتضمنان أحداث المقاومة الشعبية لسنة 1881 من خلال فصول الرواية, إذ تجري أحداث الروايتين في الفترة نفسها التي كانت مقاومة الشيخ تجابه الاستعمار الفرنسي. والروايتان هما:

1- Arlette Welty Domon, J' inventerai mon peuple.[44]

تعرضت الكاتبة لمقاومة الشيخ في القسم الثالث من الأقسام الأربعة التي يحتوي عليها الكتاب, والذي جاء تحت عنوان "صقور القصور". فتحدثت الكاتبة عن كثير من أحداثها, , وبخاصة ما وقع في بلدة عين الحجر التي كان يتواجد بها بطل الرواية Célestin Amadeuf, والتجاء بوعمامة بعد ذلك إلى الجنوب وسيطرة الفرنسيين على الوضع.

والكاتبة صحفية فرنسية ولدت بالجزائر سنة 1929من عائلة كانت قد استقرت بها منذ خمسة أجيال, وهي محررة لصحيفة Cimade information وللمجلة البروتستانتية للدفاع عن حقوق الرجل, كما أنها مؤلفة لكتاب Soleil de justice الصادر سنة 1984.

2-"الحلم والمُلْك" لخليفة بن عمارة.[45]

هي رواية تاريخية يدور موضوعها حول "محمد ولد علي" أحد المتمردين على السلطة الاستعمارية في الجزائر بمنطقة عين الصفراء في نهاية القرن التاسع عشر. خصص الكاتب مبحثا للمقاومة تحدث فيه عن نشأة الشيخ وإنشائه للزاوية ببلدة مغرار التحتاني, وعن اندلاع المقاومة ومعركة تازينة, وعن مسيرة الشيخ نحو الشمال, كما تعرض لعمليات القوات الفرنسية وتحطيمها لقبة سيد الشيخ, وتخطيطها لمد السكة الحديدية نحو الجنوب, ثم انسحاب الشيخ في اتجاه الجنوب بعد خوضه لعدة معارك ضد القوات الفرنسية.

والكاتب يهتم بتراث منطقة القصور وتاريخها, كتب الرواية باللغة الفرنسية ثم طبعها مترجمة إلى اللغة العربية بمساعدة محمد قندوسي, وله روايات أدبية مطبوعة وبعض المحاولات التاريخية للمنطقة الجنوبية الغربية.

خاتمة: هكذا فإن الكتابات حول الشيخ بوعمامة تتماشى في مجملها مع انطباعات مؤلفيها؛ فالكتابات الأجنبية تحاول النيل من زعيم المقاومة لتقزيمه والانتقاص من دوره خدمةً لتوجهات بلدانها، أما الكتابات الجزائرية فتعمل على إعادة الاعتبار للتاريخ الوطني بإبراز نضال الشعب الجزائري من خلال نضال زعمائه, وترسيخ المقومات الشخصية للشعب الجزائري, وإعادة كتابة التاريخ الجزائري من وجهة نظر جديدة تناقض وجهة النظر الاستعمارية التي وجدت نفسها وحيدة في الميدان خلال العهد الاستعماري, فصالت وجالت كما تشاء دون معارض أو رقيب.

وتعتبر هذه البيبليوغرافيا حول حركة الشيخ بوعمامة محاولة أولية وليست نهائية ولا كاملة, يمكن لأي كان من الباحثين أن يثريها مستقبلا, وبخاصة ما يتعلق منها بالأرشيف المتواجد بفرنسا وبخزائن ومكتبات المغرب الأقصى؛ حتى يمكننا الإلمام بالتاريخ الوطني بتحليله ونقده ونشره على أوسع نطاق.

الهوامش:

1- عبد الحميد زوزو, ثورة بوعمامة 1881- 1908,ش و ن ت, الجزائر, الجزء الأول 1981, والجزء الثاني 1983.

2- أنظر الصورة الكاريكاتورية لجريدة إيطالية في كتاب جيلالي صاري المذكور لاحقا.(مرجع رقم8).

3- إسماعيل بن عودة المزاري: طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر, تحقيق ودراسة يحي بوعزيز, دار الغرب الإسلامي, بيروت 1990.

4- توفي سنة 1897.

5- أحمد بن عبد الرحمن الشقراني الراشدي: القول الأوسط في أخبار من حل بالمغرب الأوسط, دار الغرب الإسلامي, بيروت 1991.

6- عبد الرحمن الجيلالي: تاريخ الجزائر العام, دار الثقافة, بيروت 1980.

7- يحي بوعزيز: ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين, الطبعة الأولى دار البعث, قسنطينة 1980. والطبعة الثانية (جزآن) منشورات المتحف الوطني للمجاهد, الجزائر 1996.

8- أنظر:
Djilali Sari, L' Insurrection de 1881-1882, Sned Alger, 1981.
9- عبد الحميد زوزو, المرجع السابق.
10- أبو القاسم سعد الله, الحركة الوطنية الجزائرية, ش و ن ت الجزائر, 1983
11-أبو القاسم سعد الله, تاريخ الجزائر الثقافي, دار الغرب الإسلامي, بيروت 1998.
12- صالح عوض: معركة الإسلام والصليبية في الجزائر من سنة 1830 إلى سنة 1962, الزيتونة للإعلام والنشر, باتنة 1989.
13-أنظر: -Hamza Boubakeur, Un soufi Algérien, Sidi Cheikh, sa vie, son œuvre, son rôle historique, ses descendants Ouled sidi Cheikh, Edition Maisonneuve et Larose, Paris. 1990.
14- ميخوت بودواية: مقاومة أولاد سيد الشيخ في الجنوب الغربي الجزائري 1864-1908, رسالة ماجستير, جامعة عين شمس بمصر, قسم التاريخ الحديث, 1992/1991.
15- ابراهيم مياسي: توسع الاستعمار الفرنسي في الجنوب الغربي الجزائري 1881-1912, منشورات المتحف الوطني للمجاهد, الجزائر 1996.
16- ابراهيم مياسي: من قضايا تاريخ الجزائر المعاصر, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر 1999.
17- عبد القادر خليفي: المأثور الشعبي لحركة الشيخ بوعمامة, رسالة دكتوراه دولة, كلية الآداب اللغات والفنون, جامعة وهران, 2001/2000.
18- محمد الأمين بلغيث, تاريخ الجزائر المعاصر: دراسات ووثائق, دار البلاغ, الجزائر. ودار ابن كثير, بيروت, الطبعة الأولى, 2001.
19- ميخوت بودواية: الشيخ بوعمامة المتصوف المجاهد, مجلة حولية المؤرخ, اتحاد المؤرخين الجزائريين, العدد الأول 2002.
20- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الجعفري: انتحار المغرب بيد ثواره, مذكرات مخطوطة بالخزانة الوطنية للوثائق بالرباط, تحت رقم: ح 123.
21- عبد الوهاب بن منصور: أعلام المغرب العربي, المطبعة الملكية, الرباط 1979.
22- أحمد العماري: مشكلة الحدود الشرقية بين المغرب والجزائر واستغلالها في المخطط الفرنسي للسيطرة على المغرب من حوالي 1830 إلى حوالي 1912. رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا (ماجستير) في التاريخ الحديث والمعاصر, كلية الآداب والعلوم الإنسانية, جامعة محمد الخامس, الرباط 1981.
23- زكي مبارك: المجاهد بوعمامة من خلال بعض المصادر المغربية المعاصرة. مجلة الثقافة, العدد 83, إصدار وزارة الثقافة والسياحة الجزائرية, سبتمبر/أكتوبر 1984, عدد ممتاز.
24- اسماعيلي مولاي عبد الحميد العلوي: تاريخ وجدة وأنكاد في دوحة الأمجاد, مطبعة النجاح الجديدة, الدار البيضاء 1985.

25-أحمد مزيان: فجيج, مساهمة في دراسة المجتمع الواحي المغربي, مطبعة فجر السعادة, المغرب 1988.

26- أنظر:

-Trumelet E. Notes pour servir a l' histoire de l' insurrection dans le sud de la province d' Alger de 1864 à 1869.Revue Africaine N 27 de 1883.

27- أنظر: -Empéranger, Etude sur les Causes, les Effets et les Conséquences de l' insurrection de 1881, Cercle de Tiaret.

28- أنظر: -Bézy le Citoyen. Insurrection du sud Oranais, publié par le citoyen Bezy, Oran collet 1884.

29- أنظر: -Louis Rinn, Nos Frontières Sahariennes, Revue Africaine n 30 de 1886.

30- أنظر:

- De la Martinière et Lacroix, Document pour servir a l' étude du nord ouest africain, Gouvernement général de l' Algérie. 1897.

31- أنظر:

-Dans l' extrême sud Oranais, Un poste dans le Bled, en escorte de convoi au Sahara. Manuscrit d' un officier anonyme. Paris. 1900. 151 pages, Archives de la wilaya d' Oran. Cote B/182.

32-أنظر:

- Guillaume. Conquête du sud Oranais, La colonne d' Igli en 1900. Henri Charles lavauzelle, Editeur militaire. Paris.sans date.

33- أنظر:

-Wachi P. Notes et Souvenirs pour servir à l' histoire de la province d 'Oran, l' Insurrection de Bouamama 1881-1882. Revue Tunisienne 1901- 1902.

34- أنظر:

-Graule E Insurrection de Bouamama. Henri Charles lavauzelle, 35Edition militaire, Paris 1905.

35- أنظر:

- Palasca, Les Ouled Belhorma. Bulletin Trimestrielle de la Société de Géographie et d' archéologie d' Alger. 1906.

36- أنظر: -Henri Garrot, Histoire Générale de L' Algérie, Imprimerie P. Crescenzo. Alger 1910.

37-أنظر:

- 37- Voinot L. Oujda et L' amalat, Bull. Trim. Soc. Géo. Arch

D' Oran. Sept 1911. et Juil. 1912.

38-أنظر:

- Noël. A.H. Document pour servir à l' histoire des Hamian et de la région qu' ils occupent actuellement, Bull. Trim. Soc. Géo. Arch. d'Oran. 1915 et 1916

39- أنظر:

-Voinot, Les Conséquences de la lutte du Makhzen et du Rogui à proximité de la frontière Algérienne 1903-1905. Bull.Trim. Soc. Géo. Arch. D 'Oran. Juin 1934.

40- أنظر:

-Lvautey, Vers le Maroc, Lettres du sud Oranais. 1903-1906. Librairie Armand colin, Paris.1937.

41- أنظر:

- Charles Robert Ageron, Les Algériens Musulmans et la France. Imprimerie Tardy Bourges France.1968.

42- أنظر:

- Guy de Maupassant, Ecrits sur le Maghreb. Menerve Montronge, Au soleil. Paris. France 1988.

43- أنظر: -Xavier Yakono, Histoire de l Algérie. Edition de l 'atlantique: 1993.

44- أنظر: -Arlette welty Domon: J'inventerai mon peuple. Les Editions de Paris 1995.

45- خليفة بن عمارة, الحلم والملك, ترجمة محمد قندوسي, مطبعة دحلب, الجزائر 1999.

مصطفـــى بـــن التهـــامي
(1866-1788)
العالم ورجل الدولة

أ . إبراهيم لونيسي*

مقـــدمـــة: إن الدارس المتأمل للشخصيات البارزة التي اعتمد عليها الأمير عبد القادر في تسيير شؤون دولته الإدارية والعسكرية وغيرها، يجد بأن معظمها من الشخصيات التي تحتل مركزا اجتماعيا وسياسيا مرموقا في مناطق تواجدها، وليس هذا فقط بل أغلبها من الشخصيات العلمية البارزة في عصرها، فجُلّ خلفائه من المدرسين والمتفقهين أمثال محمد بن عيسى البركاني وأحمد الطيب بن سالم والحاج سيدي على السعدي والحاج محي الدين بن مبارك ومصطفى بن التهامي, وسيكون الأخير موضوع دراستنا هذه، ولكن قبل الشروع في استعراض أبرز خصائص ومميزات هذه الشخصية، يمكن لنا القول بأن الأمير عبد القادر أراد بهذه العملية أن يؤسس لقواعد وأسس جديدة في تعيين قادة الدولة ومسئوليها، وأن يتخلى عن الأساليب التقليدية المعروفة لدى الجميع، والتي كانت سائدة في عهد الجزائر العثمانية وفي بقية أنحاء العالم الإسلامي خلال عهود الانحطاط التي طال أمدها. ومن وراء كل ذلك أراد أن يكوّن دولة قائمة على أسس العلم والمعرفة, ولهذا الغرض كان يشجع الدروس بين المواطنين في المساجد وغيرها، بل وكان يقوم بنفسه في الكثير من الأحيان بإلقاء درس عمومي، وأكبر دليل يدفعنا إلى تأكيد قولنا هذا قيامه بإعفاء العلماء من دفع الضرائب.

*أستاذ بقسم التاريخ- جامعة الجيلالي يابس- سيدي بلعباس.

وبعد هذه المقدمة التي ابتعدنا فيها نوعاً ما عن صلب موضوعنا، والتي أردنا من خلالها الإشارة إلى ظاهرة مهمة كانت سائدة في عهد دولة الأمير، والتي ينبغي علينا دراستها بكل اهتمام وجدية، نعود إلى صاحبنا مصطفى بن التهامي الذي يعد عالما ورجل دولة, فهل كان حقا عالما من علماء عصره؟ وسأعمد للإجابة على هذا السؤال أولا، وبعدها سأتحدث عن ابن التهامي الإداري العسكري، وبمعنى آخر سأحاول قلب الآية المعهودة أي أن أتحدث عن ابن التهامي المثقف والمتعلم قبل أن أتحدث عن ابن التهامي الخليفة

ابن التهامي المثقف العالم: ولد مصطفى بن أحمد التهامي بمعسكر سنة **1205** هـ الموافق لـ **1788**م وهو من أسرة متدينة ومتميزة بالثروة، ينتمي إلى أسرة الأمير عبد القادر, فهو ابن عمة الأمير وصهره فيما بعد، كما أنه من أشراف غريس. وينتمي إلى أولاد أحمد بن علي، وهم من الأوائل الذين استوطنوا منطقة غريس, وتعود أصولهم إلى وطن بني عامر، على حسب ما يذكره الطيب بن المختار الغريسي في كتابه "القول الأعم في بيان أنساب قبائل الحشم." وكان والد مصطفى بن التهامي المدعو أحمد من علماء المنطقة[1] حيث تولى الفتوى في وهران خلال العهد العثماني.

وقف ابن التهامي مع الأمير عبد القادر في كل مراحل حياته, بدأ من بداية المقاومة وصولا إلى تاريخ الاستسلام, حيث كان مصطفى بن التهامي أحد أعضاء قيادة جيشه الذين استشارهم في آخر اجتماع عقده لهذه القيادة في **22** ديسمبر **1847**, عما يجب عليهم فعله, فإما أن يدخلوا إلى الأراضي الجزائرية ومجابهة القوات الفرنسية أوالسير في الطرقات الجبلية الوعرة المسالك رغم ما يتعرض له سكان دائرته من مشاق ومتاعب, أو وضع السلاح جانبا والاستسلام, ولمن سيكون الاستسلام للفرنسيين أم للسلطان المغربي؟ وبعد أخذ ورد وقع الاختيار على الحل الأول المتمثل في اجتياز ممر جربوس ببني يزناسن, وإن فشلوا فإنهم سيضطرون إلى اللجوء إلى الاختيار الصعب والمر وهوالاستسلام, وهو ما وقع بالفعل, وما كان أي منهم يرتضيه![2] وصولا إلى فرنسا ومنها إلى الشام إلى غاية وفاته في دمشق سنة **1283** هـ الموافق لـ **1866** حيث دفن في مقبرة الدحداح.

ويعد مصطفى بن التهامي مدرسا وشاعرا أديبا وفقيها حتى أن الأستاذ أبو القاسم سعد الله كتب يقول عنه بأنه: "تميز بالعلم والأدب والحكمة أكثر من القدرة على الإدارة, رغم أنه كان

محاربا شجاعاً."[3] ويقول عنه أيضا بأن الكتب لم تكن تفارقه أبداً,[4] ويقول عنه أيضا تلميذه محمد العربي –أبوحامد – المشرفي بأنه سيبويه زمانه بمعرفته للنحو[5].

لقد تولى وظيفة التدريس في معسكر قبل أن ينغمس في الشؤون الإدارية والسياسية والعسكرية في دولة الأمير عبد القادر, ولكن رغم انغماسه هذا لم يتخل عن هذه المهنة التي بقي وفياً لها؛ حيث كان يمارسها من حين لآخر، ولكن بعد انتهاء مقاومة الأمير عبد القادر وأخذهم إلى فرنسا أخذ بتقمص هذه المهنة من جديد؛ حيث كان المدرس الأساسي لأولاد الأمير عبد القادر في السجن بفرنسا؛ إذ تتلمذ عليه كل من محي الدين ومحمد صاحب تحفة الزائر، وبعد أن أطلق سراحه رفقة أسرة الأمير التحق بدمشق وشرع هناك في ممارسة التدريس في الجامع الأموي الذي كان يدرس فيه البلاغة والتفسير, كما تولى أيضا مهمة الفتوى على المذهب المالكي.

وكان يحضر مجالس الأمير ويناظر علماء الشام، وقد أبدى تفوقا كبيرا في علوم اللغة العربية وآدابها وكذا في الفقه، وقد تتلمذ على يديه الكثير من الطلبة نذكر منهم: الطيب بن المختار بن البشير الغريسي الذي تولى القضاء في غريس لمدة طويلة من الزمن، كما عمل أيضا في مجلس قضاء معسكر في أواخر الخمسينات، وتتلمذ على يديه أيضا محمد المرتضى ابن محمد السعيد شقيق الأمير عبد القادر.

ومن أبرز آثاره المكتوبة "غوثية مصطفى بن التهامي"، وهي منظومة طويلة نظمها في سجن أمبواز عندما ضاق بهم الحال وطالت الغربة, وهي عبارة عن رجز طويل بلغ 520 بيتا وفيها وصف ابن التهامي حالته في السجن ثم استغاث بالأنبياء والصحابة والتابعين والصالحين لإطلاق سراحهم وفكاك أسرهم، ويقول في تقديم الغوثية: "ومما قلته مع الرضى والتسليم للقدر والقضاء متوسلا متضرعا معترفا متبرما مفصلا في الرسائل تارة ومجملا، راجيا النفع لي ولكل من دعا بها – أي الغوثية– متبذلا ومؤملا حصول كشف الكرب والفرج"[6].

ويقول الأستاذ أبو القاسم سعد الله عن شعر ابن التهامي إن فيه غموض أحيانا، كما أنه يستعمل كثيراً الرموز والإشارة[7].

وهناك من ينسب لابن التهامي كتاب تاريخ الأمير عبد القادر الذي ظهر مؤخرا تحت عنوان "مذكرات الأمير عبد القادر"، وهناك من يقول بأنها كتبت بالاشتراك فيما بينها خلال السنوات التي قضياها في السجن بفرنسا.

ابن التهامي الخليفة ورجل الدولة:

من أولى المناصب التي تولاها ابن التهامي في دولة الأمير عبد القادر مهمة رئاسة كتابة الديوان الأميري رفقة ابن عم الأمير أحمد بن علي بن أبي طالب. إلا أنه لم يبق طويلا في هذا المنصب، إذ سرعان ما نقل إلى منصب آخر وهو تعيينه كخليفة على مقاطعة معسكر بعد مقتل خليفتها محمد بن أبي فريحة المهاجي في بدايات 1836، وكانت معسكر تشكل في تلك الفترة المقاطعة الثانية في دولة الأمير عبد القادر، وهي تمتد من الصفصاف حتى وادي الفضة؛ أحد الروافد اليسرى لنهر الشلف، وبذلك أصبح مصطفى بن التهامي يجمع بين منصبين اثنين إذ كان في الوقت ذاته يشغل منصب رئيس الديوان في مجلس الشورى الأعلى، ومهمة هذا المجلس هي إصدار القوانين الأساسية لتسيير شؤون الدولة، ومن أبرز القوانين التي أصدرها قانون الجيش المحمدي الذي دونه قدور بن رويلة في كتابه "وشائح الكتائب"،[8] وكان أيضا يوزع المناشير التشريعية على شيوخ القبائل، ويراجع القضايا الصادرة عن المحاكم الأولية، ويبت في البعض منها، وكانت مهمة مصطفى ابن التهامي داخل المجلس تتمثل في ضبط قرارات أعضائه وتسجيلها[9].

وفي 1842 سقطت مقاطعة مصطفى ابن التهامي في يد القوات العسكرية الفرنسية فكيف تم ذلك؟ إن جلّ المؤرخين يتفقون على أن سلطة الأمير عبد القادر بدأت تضعف ابتداء من سنة 1841 أي بعد مجيء الجنرال بيجو كحاكم عام للجزائر؛ فبعد أن كان الأمير عبد القادر قد وصل إلى أعلى درجات القوة والنفوذ، وتمكن من توسيع نطاق حكمه ليشمل تقريبا ثلث التراب الجزائري، وكون دولة حقيقية بأتم معنى الكلمة، وبعد أن كان في وضع هجومي إلى غاية 1839 أصبح في وضع دفاعي محض يحاول الدفاع عن مدنه ومقاطعاته حتى لا تسقط في يد القوات الفرنسية التي بدأت تتبع استراتيجية عسكرية جديدة تختلف إلى حد بعيد عن التي كانت متبعة من قبل.

لقد وضع الجنرال بيجو لنفسه مجموعة من الأهداف، ويتمثل الأول في السيطرة على بعض المراكز الحساسة في مدن دولة الأمير مثل معسكر وتازة والقيطنة وسعيدة، وقد استغرقت هذه المهمة طيلة سنة 1841، لينتقل بعدها إلى تحقيق الهدف الثاني المتمثل في ملاحقة خلفاء الأمير عبد القادر ابتداء من سنة 1842، وهذا بعد أن وطد وجوده العسكري في المدن التي احتلها سنة 1841، ومن أجل تحقيق ذلك قرر إرسال قواته العسكرية لملاحقة خلفاء الأمير في مقاطعاتهم؛ فكان من نصيب مصطفى ابن التهامي مواجهة الجنرال لاموريسيير الذي استغل اضطراب

الأوضاع فيها خاصة بعد سقوط مدينة معسكر قاعدة المقاطعة، والتي اتخذها لاموريسيار بدوره كمقر لقيادته، وبشكل عام كانت هذه المقاطعة تعاني من الكثير من المصائب والمصاعب التي قادت ممتلكاقا إلى الخراب التام.

وبحلول منتصف شهر فبراير **1842** حتى أخضعت قبيلة البرجية أهم القبائل المؤيدة للأمير في تلك المقاطعة، وأصبحت تتعامل مع القوات الفرنسية، وقد تمكنت القوات الفرنسية من إخضاع كامل المنطقة الواقعة بين معسكر ووادي الشلف قبيل انتهاء شهر ماي **1842**[10] وبذلك فقد الأمير المقاطعة التي كانت تحت قيادة مصطفى ابن التهامي، وفي الوقت ذاته فقد المقاطعة التي كانت تحت مسئولية كل من البوحميدي والبركاني وابن سالم وابن عزوز.

وبعد سقوط مقاطعته (معسكر) أخذ مصطفى بـــن التهامي يسير مع الأمير عبد القادر ويشارك معه في كل ما يقوم به إلى غاية أبريل **1846** حيث عينه الأمير قائدا على الدائرة خلفا للبوحميدي الذي كان قائدا عليها في الفترة ما بين **19** اكتوبر **1845** إلى **10** أفريل **1846**، ولقد جاءها ابن التهامي قادما من الصحراء بعد أن شارك إلى جانب الأمير عبد القادر في معركته ضد القوات الفرنسية بقيادة الجنرال يوسف في جبل عمور، وأحضر معه عددا من الجرحى والمعطوبين، ووجد ابن التهامي عند وصوله إلى الدائرة الأوضاع فيها جد متدهورة، وهذه الدائرة كانت متواجدة داخل الأراضي المغربية وسبب إقامتها هناك هو بهدف توفير الأمن لسكانها الذين يتشكلون في معظمهم من عائلات جنوده الذين ما يزالون يحاربون معه في الجزائر وكذا حتى يسهل من تحركاته.

لقد وجد ابن التهامي الدائرة في أوضاع جد متردية بسبب قلة المواد الغذائية وندرتها، ولم تعد القبائل المغربية المجاورة تموها إلا بالدفع مقدما كما أن عدد سكانها الذي كان يقدّر بحوالي **4** آلاف نسمة[11] بدأ في التناقص بسبب النزيف البشري الذي عرفته، والذي استمر حتى بعد وصوله إليها؛ ففي **20** أفريل **1846** غادرتها قبيلة بني عامر مما أدى إلى تدهور الوضع الدفاعي للدائرة إذ خسر ابن التهامي **1200** فارس و**800** جندي من المشاة،[12] ولقد حاول مصطفى ابن التهامي معالجة هذه الأوضاع بكل جدية؛ فعقد عدة اجتماعات من بينها اجتماعات عقدها مع المسئول القديم البوحميدي، ولكن بدون جدوى.

وخلال توليه مسئولية هذه الدائرة، قام مصطفى ابن التهامي بارتكاب أفدح خطأ عسكري في مشواره النضالي الطويل، ويتمثل في قتله للأسرى الفرنسيين الذين أسروا في معركة سيدي ابراهيم سنة 1845 على الخصوص، والذين كانوا موجودين في الدائرة، وعددهم يقدر بـــ 270 أسير حسب بعض الإحصائيات،[13] أما لماذا قام بقتل هؤلاء الأسرى الذين لم ينج منهم سوى 10 ضباط؛ فيبدو أن مصطفى ابن التهامي قد فقد أعصابه ورزانته وحكمته عندما جاءته أخبار مفادها أن الجيش المغربي الذي كان على مسافة قريبة من المنطقة يحضر لشن هجوم عليها لإنقاذ الأسرى؛ خاصة وأن ابن التهامي لم يكن لديه القوة العسكرية الكافية لمواجهة الهجوم إذا تحقق؛ فكل هذا أوقع ابن التهامي في مشكلة عويصة؛ فإن شرفه العسكري والإداري والسياسي سيتلطخ إذا حدث الهجوم المغربي وتم فك الأسرى، وإذا ترك الفرقة الصغيرة التي كانت معه تحارب المغاربة لإبعادهم فإن ذلك سيؤدي إلى إراقة دماء إسلامية وربما تراق هدرا من أجل الكفار، وإذا سلمهم بدون مقاومة فكيف يستطيع النظر في وجه الأمير عبد القادر بعد ذلك؟[14]

وبدون شك أن هذه الأمور كلها هي التي دفعته إلى اتخاذ قراراه الخطير وهوضرورة التخلص من الأسرى وبالفعل نفذ ذلك في ليلة 24 و25 أبريل، ولقد عمدت فرنسا إلى استغلال هذه الحادثة إعلاميا إلى أقصى الحدود مع أنها تتحمل قسطا كبيراً من المسئولية في ما حلّ بهم، إذ أن الأمير حاول مرارا التفاوض حولهم مع الجنرال بيجو لمبادلتهم بالأسرى الجزائريين إلا أنه كان دوما يرفض ذلك لأنه كان يعتبر الأمير عبد القادر خارجا عن القانون ويجب القبض عليه؛ فلو أن بيجو قبل بتبادل الأسرى ما حلت بهم هذه الكارثة التي استغلتها فرنسا لتشويه صورة الأمير عبد القادر؛ فقد كتبت مثلا جريدة المبشر عن هذه الحادثة بأن الأمير عبد القادر قام بإرسال رسالتين إلى كل من الدوق دومال الحاكم العام والجنرال لاموريسيير حاكم عمالة وهران صحبة الحاج الحبيب الذي كان وكيل الأمير في وهران إلا أن المسؤولين الفرنسيين قاما برد رسول عبد القادر دون أن يجيباه وأنهما اكتفيا فقط بالحديث معه مشافهة بمحظر أعيان العرب وقالا له: "...لا يمكن أننا (كذا) نقبلوا المراسلات مع من خدع الدولة الفرنصوية (كذا) وأمر بقتل أولادها الذين تأسرو (كذا) عنده إلا بحضوره وتسليم نفسه للدولة". والمبشر تقصد بهذا تحميل الإدارة الفرنسية مسئولية القتل للأمير عبد القادر نفسه مع أنه بريء منها؛ فالعملية تم تنفيذها بأمر من خليفته وصهره مصطفى ابن التهامي الذي كان الأمير عبد القادر قد أوصاه بالعناية بالأسرى والإحسان

إليهم، وحتى الجنرال بول إزان يبرئ ساحة الأمير عبد القادر من هذه العملية إذ كتب يقول: "إنه من المؤكد في الوقت الحاضر أن هذه المذبحة لم تكن لتقع لو كان الأمير موجودا في الدائرة"[15].

ولكن رغم أن الأمير عبد القادر لا علاقة له أبدا بقضية قتل هؤلاء الأسرى إلا أنه تصرف إزاءها تصرف القائد المسئول والواعي بما يفعله ويقوله عندما أعلن عن مسئوليته الكاملة في تحمل نتائج مقتل الجنود الأسرى عندما كتب رسالتين إلى كل من كافينياك بتاريخ 5 سبتمبر 1846، وسولت بتاريخ 8 سبتمبر 1846 يوضح فيهما بأنه هو الذي يصدر الأوامر؛ وليس ابن التهامي سوى منفذ لها، وهو بذلك يعطى مثالا عن القائد والمسئول الحقيقي.

ونشير هنا إلى أن الأمير عبد القادر لم يتخل أبدا عن صهره مصطفى بن التهامي بعد أن أخذ إلى فرنسا، وما ذهب إليه الباحث أديب حرب في قوله بأن الأمير عبد القادر قد رفض رفضاً قاطعا أن يوضع صهره معه في السجن بفرنسا، وعدم اعتباره في عداد حاشيته عندما أطلقت السلطات الفرنسية سراحه وتوجهه إلى الشام،[16] هو قول غير مؤسس علميا بأدلة إذ لا يعقل أبدا أن يكون موقف الأمير عبد القادر من صهره بهذا الشكل، ثم يسلم له أولاده ليتعلموا على يديه كما سبق وأن عرفنا ذلك من قبل.

وربما يتساءل البعض عن الأنشطة العسكرية التي قام بها مصطفى ابن التهامي، ونحن نقول بأنه لا يمكن لنا أبدا دراسته بمعزل عن النشاطات العسكرية لبقية الخلفاء الآخرين، لأن هؤلاء الخلفاء كانوا في الكثير من المرات يلتقون في معركة واحدة كقادة لفرق عسكرية مختلفة تارة؛ وكقادة لفرقة عسكرية واحدة تارة أخرى، مثل ما حدث في معركة السكاك في 6 جويلية 1830 التي تولى فيها ابن التهامي رفقة البوحميدي قيادة الفرقة الأولى من جيش الأمير المتكونة من المشاة غير النظاميين ومقاتلي القبائل، والتي كان عددها يتراوح ما بين 4 آلاف و4500 مقاتل،[17] وقد اتبع الأمير هذا الأسلوب في جل معاركه ونشاطاته العسكرية تقريبا، والسبب الرئيسي الذي جعل الأمير عبد القادر ينتهج هذا الأسلوب هو خلق روح التعاون وتجميع الجهود، والظروف العسكرية التي كان يعيشها الأمير عبد القادر هي التي أملت عليه هذا الأسلوب الذي كان يتبعه أيضا حتى بعد انهزاماته.

وآخر قضية سنحاول التوقف عندها في هذه الفقرة هو ذلك الدور البارز الذي لعبه في إنهاء أزمة حصار عين ماضي المضروب من طرف قوات الأمير عبد القادر، خاصة وأن هذا الحصار

طال لمدة طويلة من الزمن – حوالي 18 شهرا – دون أن يتمكن الأمير عبد القادر من التحكم في زمام الأمر، ولقد كادت الأمور أن تتدهور إلى ما لا تحمد عقباه بالنسبة للطرفين خاصة بعد أن شرع ليون روش في تنفيذ الخطة التي طرحها على الأمير عبد القادر، والمتمثلة في نسف أسوار مدينة عين ماضي بحيث تم تنصيب 8 ألغام و120 رطلا من البارود، ففي هذا الوقت الحرج جداً وصل إلى عين ماضي في 17 نوفمبر 1838 مصطفى بن التهامي رفقة شقيق الأمير سيدي محمد السعيد، وطرحا عليه فكرة التوجه إلى محمد الصغير التجاني لمفاوضته لإنهاء الحرب بالصلح، وقبل الأمير عبد القادر؛ فتوجها إليه وقابلا التجاني في قصره في اليوم نفسه، وبعد مفاوضات عسيرة اتفق الطرفان على ما يلي:

1-يدفع التجاني تعويضات للأمير قدرها آرنو بـــ1500 بيجو أي ما يعادل 27000 فرنك.

2-إخلاء المدينة في مدة أقصاها 54 يوما.

3-للتجاني الحق في حمل كل ما يريد، وعلى الأمير أن يوفر له وسائل النقل.

4-بإمكان أهل عين ماضي مرافقة التجاني.

5-رفع الحصار، ويتراجع الأمير بثمانية أميال حتى يسمح للتجاني بالترحال.

6- يرسل التجاني ابنه و12 من أعيان المدينة رهائنا كضمان حتى يتم الاتفاق(18).

ومن خلال كل هذا يمكن لنا القول أن مصطفى ابن التهامي كان يتحلى بروح المفاوض القادر على الإقناع، ولو لم يكن كذلك لما تمكن من التوصل إلى هذا الاتفاق مع التجاني في هذا الظرف الوجيز، والمقدر بيومين فقط.

الهوامش:

1- أبوالقاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي (دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان 1998)، ج7، ص 325

2- إبراهيم لونيسي: القضايا الوطنية في جريدة المبشر 1847-1870 "رسالة ماجستير معهد التاريخ - جامعة الجزائر 1995" ما تزل مخطوطة ، ص 154-155.

3- أبوالقاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية 1830-1900 (دار الغرب الإسلامي - بيروت- لبنان 1992)، ج 1، ص 198.

4- سعد الله: تاريخ الجزائر.. ج 5 / 327.

5- المصدر نفسه، ج234/8.

6- المصدر نفسه ج234/8.

7- المصدر نفسه.

8- أنظر قدور بن رويلة: وشائح الكتائب وزينة الجيش المحمدي الغالب ويلية ديوان العسكر المحمدي المليائي - تقديم وتحقيق محمد بن عبد الكريم (ش.و.ن.ت الجزائر 1968).

9- أديب حرب: التاريخ العسكري والإداري للأمير عبد القادر الجزائري (ش.و.ن.ت الجزائر 1983)، ج2، ص 45.

10- شارل هنري تشرشل: حياة الأمير عبد القادر - تر/أبوالقاسم سعد الله (الدار التونسية للنشر، ش.و.ن.ت الجزائر 1974)، ص 196-197.

11- سعد الله: الحركة الوطنية، ج265/1

12- حرب: 557/2.

13- سعد الله: المصدر السابق.

14- تشرشل: ص 235.

15- لونيسي: مصدر سابق، ص 152-153.

16- حرب: 563/2.

17- المصدر نفسه 300/1.

18- بن يوسف تلمساني: الأمير عبد القادر والتجانية (مجلة الرؤية س1 -ع1 جانفي- فيفري 1996)، ص 79

فلسفة التـــاريـــخ عند مـــالك بـــن نـــبـــي

د. أحمد مسعود

علم فلسفة التاريخ هو علم يبحث في الوقائع التاريخية، ومعرفة القوانين والعوامل التي تتحكم في سير التاريخ وتطور الأمم، وتتضمن فلسفة التاريخ دراسة المناهج التي يكتب بها التاريخ وقراءة المادة التاريخية، وفق تلك المناهج الحديثة كالبنيوية والتفكيكية والسميائية، ذلك أن الاستقراء والتمثيل ورغم ضرورهما في علم التاريخ إلا أنها أصبحت من المناهج الكلاسيكية.

كما أن المشتغل في هذا الحقل المعرفي يهتم باكتشاف العلل والحتميات التي تحرك التاريخ، وذلك من خلال ما يسمى بالنشاط التركيبي للتاريخ، وفيه يتناول الباحث الظواهر التاريخية تناولا كليا وشموليا، تناولا يربط فيها الاجتماعي بالثقافي والسياسي والديني.[1]

ويعتبر المسعودي مؤسس فلسفة التاريخ؛ فقد اعتمد هذا المؤرخ في مؤلفه الكبير "مروج الذهب ومعادن الجوهر" المنهج الاستقرائي في تفسير حركة التاريخ؛ وهي من مميزات هذا العلم، ولم يكن التاريخ يعتمد الاستقراء وتعليل تلك الأحداث والوقائع في دراسة السلوك الاجتماعي، ومعرفة ما هي القوانين التي تحكم التاريخ ؟

وتقوم فلسفة التاريخ عند المسعودي على التعاقب الدوري، وحتمية العوامل الجغرافية في تأسيس ونشاط الحضارات، وقد "سرق" ابن خلدون هذه النظرية وبلورها دون أن يشير إلى ذلك.

إن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون تقوم أيضا على التعاقب الدوري، فالمجتمعات البشرية تمر بطورين:

أولا: طور البداوة: وهي المرحلة التي يكون فيها المجتمع بدائيا؛ فالحاجة هي التي تدفع

---

*- أستاذ محاضر بقسم اللغة العربية وآدابها- جامعة وهران.

القبائل البدائية للتعاون وذلك لكسب العيش وتهتم بالضروريات من الحياة، فإذا وصلوا إلى حد فوق الحاجة والغنى والشرف دعاهم ذلك إلى التقاعس والخمول والسكون وهؤلاء هم الحضر.

ويعطي ابن خلدون مثالا لذلك القبائل التي تسكن الصحراء والبربر والجماعات التي تقطن الجبال في عصبيات قوية، وهذه القبائل لا تخضع لشروط الحضارة، يقول ابن خلدون وهو يصف أهل البداوة: "إنهم لا يزالون على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش وبسالة وافتراس والاشتراك في المجد؛ فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون".[2]

ويعتقد ابن خلدون أن العصبية تدافع القبائل عن ذاتها وكيانها وهذه العصبية تكون أقوى في حالة البداوة منها في حالة التحضر، ونحن نستغرب هذا الرأي من رجل كابن خلدون الذي يرى أن الغلبة والعصبية هي التي تشكل الدولة وتحرك التاريخ ومن ثم عدّ ابن خلدون من مؤرخي المدرسة المادية التي تنطلق من الواقع وتتجاوز الفكر.

إن النزعة الميكافيلية غلبت على ابن خلدون، وذلك لمكوثه الطويل مع السلاطين وإيحاك الدسائس والمناورات لهم.

أما الطور الثاني فهو طور الحضر أي الحضارة فإذا جاورت هذه العصبية القوية دولة في حالة الشيخوخة انتزعت منها السلطة وصار الملك لها.

إن الصياغة الفلسفية للتاريخ تحرره من الطريقة السردية والتي لا تنظر إلى تطور الشعوب وثوراتها إلا من خلال بطولات الأفراد والقديسين.

إن استخدام العقل كأداة في دراسة التاريخ يلغي كل جانب تقديسي وخرافي للتراث، ويفتح للمؤرخ طريقا للبحث في القوانين التي تحرك التاريخ.

وقد طرح مالك بن نبي نظرية فلسفية للتاريخ تتجاوز تلك التعليلات البسيطة للظواهر التاريخية.

وتقوم فلسفة التاريخ عند مالك بن نبي على الحتمية التاريخية والتعاقب الدوري للحضارات حيث عددها بثلاثة أطوار هي: طور الحضارة، طور ما بعد الحضارات وطور ما قبل الحضارة.

إن الإنسان هو الذي يحرك التاريخ وذلك ضمن حتمية تاريخية يستوجب التحرر منها معرفة القوانين التي تنشيء الحضارات، يقول مالك بن نبي: "على أنني حينما أرى في حركة التاريخ حركة

الإنسان وفي ركوده؛ فإن ذلك يصغي أمام مشكلة تتصف تحت عنوان الفعالية، فعالية الإنسان في التاريخ".[3]

يتصل مفهوم التاريخ عند مالك بن نبي بالسلوك الاجتماعي والبنية الثقافية التي تؤطره، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى نجد أن هذا المفهوم يرتبط بالتطور والتقدم والتكامل، وهي قوانين تسير حركة التاريخ، ذلك أن معرفتنا للمجتمع باعتباره جزء من هذا العالم إما أن يكون على أساس الثبات والستاتيكية؛ وبالتالي فهو مجتمع لا يتحرك مثل مجتمعات الحشرات التي تعيش الآلية في السلوك، أو أنه مجتمع ديناميكي يخضع للضرورة التاريخية.

إن المجتمع كائن موجود له شخصية ويخضع لقوانين حتمية تحكمه وهي نوعان: الأولى القوانين الحاكمة في نطاق نوعية النوع، والثانية قوانين تتعلق بتطور الأنواع.[4]

وقد التفت الفيلسوف أوغست كونت إلى هذه الظاهرة وأشار إلى أن المجتمع يخضع لنوعين من القوانين: قانون الحياة وقانون التكامل، وكل ما يرتبط بأسباب حدوث الحضارة وعلل سقوطها وأوضاع الحياة الاجتماعية والثقافية، والقوانين العامة المسيطرة على جميع المجتمعات نعبر عنها بقوانين الكون، وكل ما يرتبط بأسباب التقدم في المجتمعات واجتيازها من مرحلة إلى أخرى، ومن نظام إلى نظام آخر نعبر عنه بقوانين التطور.

ومن خلال هذا التصور نرى أن فكرة الحتمية قانون تخضع له كل الحركات التاريخية والاجتماعية؛ فالتاريخ محكوم بنوع من الجبر والضرورة. فأين الحرية والاختيار ؟

وإذا لم يتحكم قانون مثل العلية والتطور في التاريخ لم يكن بالإمكان تعميمه، وهنا نتساءل كيف تمكن مالك بن نبي أن يجمع بين هذه القوانين ذات الطابع الحتمي ومبدأ إرادة الإنسان وأنه هو الذي يحرك التاريخ ؟

لقد اختار مالك بن نبي قانون الحتمية والعلية وأيد الجبر التاريخي، إذ لا معنى للحرية إلا التنبيه للضرورة التاريخية، ومعرفة هذه القوانين تجعل الإنسان هو الذي يحرك التاريخ ويصنع الثورات.

إن الإنسان في مسيرة الحركة الجوهرية العامة للوجود يكتسب حريته ويغير مجتمعه من خلال إدراكه للقوانين الطبيعية التي تتحكم في التطور والتكامل.

إن التاريخ يملك طبيعة وشخصية مستقلة إلا أن ماهية التاريخ ليست مادية ولا تملك وجودا ديالكتيكيا كما يرى كل من هيغل وماركس الذي يعتقد أنه إذا وجدنا في حركة التاريخ أن عقيدة أو فكرا أو أيديولوجية أثرت في تكامل مجتمع ما فلا بد من النظر الدقيق في تلك الحركة التاريخية لنكتشف أن الأفكار والعقائد لا تحرك التاريخ، وإنما هي انعكاس لكل من القوة المادية في ذلك المجتمع وثورة الطبقة المستضعفة.

إن مالك بن نبي يعتقد بأصالة الروح، وأن الأبعاد الأصلية في وجود الإنسان لا يمكن توجهها من خلال القوى المادية فقط؛ فالقوى النفسية والفكرية والعقائدية يمكن الإستفاذة منها في تحريك التاريخ ووعي الجماهير، وهناك حركات اجتماعية في التاريخ، حركها الإيمان والفكر وهما جوهر الإنسانية، والجهد البشري والثورات الإنسانية مظهر للفكر والعقائد والأيديولوجيات.

يعتقد مالك بن نبي أن المجتمعات الساكنة لم تدخل بعد إلى التاريخ، وعلة هذا السكون الذي تعيشه تلك المجتمعات البدائية هو أن الدين كمحرك للمجتمعات فقد أبعاده السوسيوثقافية، وأصبح نشاط رجل الدين يقتصر على التأويلات الميتافيزيقية والخطب والبيان.

إن رجل الدين في الوطن العربي قدم استقالته الاجتماعية والسياسية، وقبع في المسجد يتكلم عن فقه الوضوء.

إن تكديس عناصر هامة في عملية الحضارة كالإنسان والأمانات المادية إضافة إلى غياب منهج عقلي وعملي صارم ينظم هذه العناصر أدى إلى ركود هذه المجتمعات البدائية، يقول مالك بن نبي: لاشك أن المرحلة الأولى من مراحل الحضارة الإسلامية التي ابتدأت من غار حراء إلى واقعة صفين، وهي المرحلة الرئيسية التي تركت فيها عناصرها الجوهرية إنما كانت دينية بحتة تسودها الروح.[5]

إن واقعة صفين كانت منعطفا تاريخيا حيث انفصل السياسي عن الديني والعقلي عن الروحي، وعادت العصبية إلى الحكم الذي صار وراثيا قيصريا على يد معاوية بن أبي سفيان.

عنصر التحدي وأثر الجغرافيا: تمثل مالك بن نبي نظرية أرنولد توينبي في كون التحدي والاستجابة هما العاملان اللذان يحركان التاريخ والمجتمعات، إلا أن مالك بن نبي أعاد صياغة هذه النظرية وفق الطرح القرآني.

إن التحدي يخلق في المجتمعات التوتر، وهي طاقة فعالة ضرورية للنشاط الاجتماعي والإبداعي، وذلك إن الصعوبات والتحديات الطبيعية والجغرافية والاجتماعية التي تواجه الأمة

تؤدي على استجابة إيجابية تتمثل في التحدي وهو أهم عنصر في نشوء الحضارات، وقد تكون تلك الاستجابة سلبية؛ فحضارة الإسكيمو مثلا توقفت عن متابعة نموها نتيجة للظروف الطبيعية القاسية وعجز أصحابها عن بناء حضارة كبقية الشعوب، ذلك إن العامل الجغرافي كان أقوى من تحديهم له، ويمكن أن نرد على مزاعم هذه النظرية بأن ثمة حضارات قامت في مناطق جغرافية كالصحاري (الحضارة الإسلامية)، وفي مناطق أخرى جبلية كحضارة الأزتيك والأنكا.

العقل يحكم التاريخ: تأثر مالك بن نبي بنظريّة هيغل، والتي ترى أن العقل يسيطر على العالم؛ وهو جوهر التاريخ.

وقد حدد هيغل هذه الفكرة في ثلاثة عناصر :

ماهية الروح أو العقل: ويمكن إدراك العنصر الروحي بمعرفة ما يضاده ويقابله، وهي المادة وجوهر المادة هو الجاذبية، أما جوهر الروح فهو الحرية؛ فالروح تستغني عن كل قوى خارجية تؤثر فيها كما هو الأمر بالنسبة لعنصر المادة.

وتكشف الروح عن وعيها الذاتي بالحرية في التاريخ الذي يمثل الفضاء الذي تكافح فيه للتحرر؛ فالتاريخ ليس سوى تقدم الوعي بالحرية، وكل حركة تاريخية تمثل درجة معينة من تقدم الوعي بالحرية، وكل حركة تاريخية تمثل درجة معينة من الحرية، ويعتقد هيغل أن أول مرحلة شهدت حركة هذا الوعي التاريخي هي الحضارات الشرقية الفرعونية والبابلية والهندية، وتتميز هذه المرحلة بكون أفراد المجتمع هم عبيد للسلطة الحاكمة التي تخضع للنزوات والغرائز.

وقد قامت الحضارة اليونانية والرومانية، وهي تؤمن بالحرية التي اقتصرت على بعض المواطنين، فالمجتمعات اليونانية كانت مقسمة إلى أسياد وعبيد.

ولما نهضت الشعوب الجرمانية وأسست حضارة راقية وصل فيها الإنسان إلى وعي الحرية، وأن هذه الحرية هي جوهر الإنسان، وتم ذلك بفضل التعاليم المسيحية التي تحث على ضرورة التحرر من كل تسلط، وتستنكر استعباد الإنسان لأخيه الإنسان.

إن الإنسان هو الذي يصنع التاريخ كما قال مالك بن نبي؛ أي أن مسار التاريخ يرد إلى أفعال الناس، ويكون مقياسهم في ذلك سلوكهم، فيحظى من خلال خدمة وطنه وشعبه بالاحترام والتقدير، ويدان من خان أمته ووطنه، يقول هيغل: "إن أول نظرة إلى التاريخ تقنعنا أن أفعال

الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة، إن هذه المصالح والحاجات الخاصة والانفعالات هي المنابع الوحيدة للسلوك.[6]

إن طبيعة الروح كما يعتقد هيغل مجردة وعامة وكلية، وتحتاج إلى عنصر آخر يحولها إلى التحقق الفعلي، وهذا العنصر هو الإرادة؛ ففعالية الإنسان تساوي بالضرورة تحقيق الفكرة.

إن وحدة الإرادة هي الشكل الذي تحقق فيه الروح أو العقل، وهي تتجلى في الكل الأخلاقي أو الدولة؛ فالدولة هي وحدة الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية، وهي التحقق الفعلي للحرية، لأن الإرادة الحرة تطبع نفسها أو بخضوع إرادة الإنسان الذاتية للقوانين المتعارضة، يكون للعقل فيه وجود ضروري بوصفه حقيقة الأشياء ووجودها،[7] غير أن هذه الحتمية الروحية تستعبد المواطن، وتجعله عبدا للدولة.

وتمر الحضارة عند مالك بن نبي بمراحل ثلاثة :

مرحلة الروح: في هذه المرحلة نجد أن تحقق الروح هو نهاية لا بداية، وهي الصورة التي تتحقق فيها الحضارة والدولة، وفي هذه المرحلة نجد أن الدين هو الذي يحرك المجتمع لأنه يخلق في الإنسان الطاقة المحركة والتوتر والإرادة، وهذه العناصر ضرورية في نشوء الحضارات.

مرحلة العقل: هي المرحلة التي يتعقلن فيها الوعي والسياسة والسلوك الاجتماعي، ومن نتائج هذه الحتمية التاريخية للمرحلة انفصال السياسي عن الاجتماعي، وانفصال المعرفي عن الثقافي.

وعندما نتكلم عن مرحلة العقل نجد أن مالك بن نبي لا يميز بني العقلانية والبراغماتية؛ فمرحلة الروح تخلو من نزعة عقلية، وهذا يعارض الطرح القرآني والطروحات الوضعية، ذلك أن مرحلة الروح، وهي المرحلة التي تبدأ من غار حراء أي البعثة النبوية إلى معركة صفين شهدت إنجازات عقلية هامة بل أن الإسلام الذي جاء به النبي (ص) أكد ضرورة العقل في نهضة الشعوب وتقدمها.

وهنا لا بد أن نشير إلى أن هذا الاضطراب الذي وقع فيه مالك بن نبي طبيعي، ذلك أن منهجه التوفيقي الذي حلل به الظواهر الاجتماعية والحضارية لا يصلح للوصول إلى اليقينيات؛ فالجمع بين الأصالة والمعاصرة مغالطة منهجية خطيرة جعلت الفكر الإصلاحي منذ محمد عبده يعيش أزمة التناقض وعدم وضوح المفاهيم، إضافة إلى ذلك الترجمة الرديئة التي قام بها الدكتور عبد الصبور شاهين.

ويعتقد المفكر مالك بن نبي أن حركة التاريخ هي تراكم للنشاط البشري المستمر الواعي، وذلك من خلال تفاعل ثلاثة بنيات:

1- البنية الثقافية.

2- البنية المادية الاجتماعية.

3- البنية الفكرية. [8]

وهذه البنيات الثلاثة لا تعمل متفرقة؛ فالسلوك الاجتماعي يتبع عالم الأفكار وينفذ بوسائل من عالم الأشياء، وتسمى هذه العملية بشبكة العلاقات الاجتماعية.

المجتمع الطبيعي والمجتمع التاريخي:

المجتمع الطبيعي أو البدائي: وهو الذي لم يعدل المعالم التي تجدد شخصيته منذ وجوده، وهذا النوع يحقق أنموذجا شبيها بمجتمعات النمل والنحل.

المجتمع التاريخي: وهو المجتمع الذي ولد في ظروف معينة، ولكنه عدل كثيرا من طرائق معيشته طبقا لقوانين التطور والتكامل، وهذا المجتمع يمثل المجتمع الديناميكي الذي ينتج الأفكار والمفاهيم والأشياء، وهذا المجتمع يخضع بالضرورة لقانون التغيير؛ فهو كما يرى مالك بن نبي ليس وحيد الصورة، بل له عدة تمظهرات من حيث بنائه، ومهما يكن منهج البناء؛ فإن ظهور المجتمع التاريخي ليس حدثا عرضيا بل هو نتيجة عملية تغير مستمر"، أي أن وجوده يسبق ماهيته، وأن منشؤه هو الأفكار. [9]

الهـــــوامش

1- أنظر: فلسفة التاريخ: غنيمي الشيخ، دار النشر والتوزيع، ص17.

2-ابن خلدون: المقدمة، ص50.

3-مالك بن نبي: تأملات. دار الفكر-دمشق، ص190.

4-أنظر: مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ، مؤسسة الوفاء، بيروت، ص65.

5--مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 86.

6-نقلا عن فلسفة التاريخ: غنيمي الشيخ، ص145.

7-نفس المرجع السابق، ص140.

8-مالك بن نبي: شروط النهضة، ص67.

9-أنظر: مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ص60 وما بعدها.

معارضة محمد بن خزر المغراوي للوجود الفاطمي في بلاد المغرب الأوسط.

أ.ة/بلهواري فاطمة

تعتبر قبيلة مغراوة من أقوى بطون زناتة، وكانت لها الرئاسة على المغرب الأوسط مع بني يفرن الزناتيين، وقد ظلت مغراوة على رئاسة زناتة من قبل الفتح الإسلامي للمغرب حتى شردت القبائل الزناتية في الصحاري على يد قبيلة صنهاجة وانصارها بعد خروج الفاطميين إلى مصر.

ومغراوة إخوة بني يفرن، ويرجعون إلى أب واحد[1]، وقد تفرعت من مغراوة أفخاذ كثيرة [2] منهم بنو سنجاس وبنو ريغة، وبنو خزر، وبنو زنداك[3]، وكانوا ينتشرون ما بين افريقية والسوس في جنوب المغرب الأوسط بجبل راشد وجبل عياض (كيانة)[4]، وما بينه وبين نقاوس ووارِكلا ولقواط ومراكش والسوس[5]. ويعتقد جوتيه "Gautier" أن قلب بلاد مغراوة يجب البحث عنه في سهل شلف غير أنهم كانوا ينتشرون في الهضاب العليا حتى الصحراء[6].

يعتبر المغرب الأوسط موطن زناتة، وكان لمغراوة السيادة عليه، وبخاصة بني خزر منهم[7] الذين كانوا يعيشون في تلمسان وتنتشر افخاذهم في أعمالها، كما انتشرت بين تلمسان وتيهرت أيضا[8]، وكانت مغراوة تضرب ما بين مليانة ومازونة وحول تيهرت، مما حدا ببعض المؤرخين إلى اعتبار بني خزر ملوكا لمدينة تيهرت[9]، والقول الذي نميل إليه أن بني خزر كان لهم السلطة في تيهرت في فترات متقطعة أيام وجود الفاطميين بالمغرب، وكان الصراع عنيفا بين مغراوة والفاطميين للاستيلاء على هذه المدينة، ونجحت مغراوة حينا في الاستيلاء على تيهرت، إلا أن الفاطميين نجحوا دائما في استردادها منهم[10].

*- أستاذة مكلفة بالدروس بقسم التاريخ وعلم الآثار- جامعة وهـران.

وسنحاول في ظل هذه الدراسة الكشف عن العلل والمسببات التي تكمن وراء حركات مقاومة مغراوة الزناتية بقيادة محمد بن خزر بن صيلات الزناتي للوجود الفاطمي في مرحلته المغربية مع تحليل الحدث التاريخي، والتطرق إلى الجوانب الجغرافية والبشرية دون إغفال أهمية النواحي المذهبية والإجتماعية والاقتصادية.

ظهرت بوادر عداء قبائل مغراوة للدعوة الإسماعيلية، والتوسع الفاطمي قبل قيام الخلافة الفاطمية، ويرتبط بالعهد الذي كان فيه أبو عبد الله الشيعي في "إيكجان"، وعبيد الله المهدي في سجن بنى مدرار في سجلماسة، وازدادت هوة الصراع بين الجانبين عندما اجتازت القوات الفاطمية أراضي زناتة متوجهة نحو سجلماسة لتخليص عبيد الله المهدي من حبسه، وحدث أن أرسل أبو عبد الله الشيعي أربعة عشر رجلا من خيرة رجاله في مهمة عند صاحب الدعوة المهدي[11]، لكن هذا الوفد قتل عن آخره عند عودته في منطقة الزاب–قرب طبنة الواقعة على مشارف قبائل زناتة– على أيدي عناصر زناتية كانت تخضع لإشراف أمير مغراوة الزناتية، وهو محمد بن خزر[12].

وحين علم أبو عبد الله بالخبر اشتدّ غضبه، وتألم للحادث الذي راح ضحيته بعضا من خيرة رجاله المخلصين، وعزم على الرجوع لتأديب قبائل زناتة والانتقام من محمد بن خزر، ولم يثنه عن عزمه إلا رأي اتباعه الذين اقنعوه ببعد البلد[13]، وأجمعوا على الاستمرار على الخطة القديمة في فتح بلاد افريقية والإنطلاق إلى بلد قسطيلية، وتركوا أمر زناتة إلى حين.

وكانت هذه الحادثة بداية الحركة العدائية التي تبنتها زناتة عامة ومغراوة بصفة خاصة ضد التوسع الفاطمي في الأراضي المغربية، كما ذهبت بعض الدراسات الحديثة إلى أن عدم تحرك زناتة في أول الأمر، وعدم مجاهرتها بالمعارضة الصريحة للفاطميين راجع إلى سرعة نجـــاحهم، وانتشار نفوذهم انتشارا لم يكن متوقعا في ذلك الزمن القصير[14].

وقـــد اشتدت حركة المعارضة الزناتية للدولة الفاطمية بعد أن انتصر أبو عبد الله الشيعي واستولى على عاصمة بنى الأغلب، وأقام عرش الدولة الفاطمية، ثم توجه إلى سجلماسة لإطلاق سراح مولاه، فخشت زناتة بأسه[15]، وبادرت بتقديم الطاعة له قبل أن يصل إلى حدود بلادهم، فقبل منهم ذلك، إذ جاء سقوط تيهرت في يد الفاطميين عملا نشر الذعر بين القبائل الزناتية لوقوع هذه المدينة في قلب مضاربهم فشعروا بوطأة السلطان الفاطمي عليهم، ومراقبة تحركاتهم ونشاطهم التجاري[16]، ولكنهم ما فتئوا أن تنكروا لسطوة الفاطميين، فبمجرد أن أخضعت

تيهرت، وتوجه أبو عبد الله إلى عاصمة بنى مدرار، حاولوا قطع خط الرجعة عليه، حين عمد محمد بن خزر مع جماعة من أهل تيهرت يعرفون ببنى دبوس على الإيقاع بعامل الفاطميين فيها، وهو داوس بن صولات اللهيصي، ومن معه من حامية كتامة [17].

وفطن هذا الوالي للمكيدة المدبرة ضده، وتمكن من إحباطها بعزل بنى دبوس عن الاتصال بزناتة، وبذلك فشلت خطة محمد بن خزر[18]، ويبدو أن هذا الأخير ركز نشاطه على تيهرت بصفة خاصة، وذلك أملا في استعادتها باعتبارها عاصمة الخوارج الإباضية من جهة، وقاعدة اقتصادية هامة للقبائل الزناتية من جهة أخرى.

والظاهر أن بداية هجوم محمد بن خزر على ديار تيهرت وقع فيها خلط شديد عند المؤرخين[19]، غير أنه بعد دراسة ما تيسر لنا من نصوص تبين أن أول احتكاك لقوات محمد بن خزر بالفاطميين جاء مباشرة عند ارساء الخلافة الفاطمية لقواعدها في المغرب، وذلك في سنة 297هـ/ 908-910م، وأصبحت مطاردة قبائل زناتة الشغل الشاغل للفاطميين، حيث أدركوا خطورة هذه القبيلة على سلطانهم في أراضي المغرب.

وما أن حلت سنة 298هـ/911م[20] حتى جهزت حملة كبيرة يقودها أبو عبد الله الشيعي إلى مضارب زناتة ببلاد المغرب الأوسط، فشن هجوما على صدينة[21] وزناتة فحلت بهم الهزائم، وقتل من خيرة رجالها أعدادا لا تحصى، وبعث أبو عبد الله الشيعي ببشائر النصر إلى عبيد الله المهدي، وقرأت الكتب في بلاد إفريقية مستبشرين بالانتصار على زناتة [22]. ولم توضح المصادر التاريخية سبب خروج هذه الحملة، وقد يرجح السبب في ذلك إلى قيام هاتين القبيلتين– وهما صدينة وزناتة– بثورة على الفاطميين أو إلى رغبة الفواطم في أحكام سطوتها عليها[23]، ويغلب على الظن أن محاربة زناتة عامة و مغراوة خاصة ما هو إلا استمرار لعمليات اخضاع الفاطميين بلاد المغرب لنفوذهم.

لقد صارت تيهرت المحور الأساسي الذي دارت حوله حركة المقاومه بين زناتة والفاطميين نظرا لأهمية موقع المدينة تجاريا، إذ تجمع عندها أهم الطرق التي تربط المشرق، والمغرب وجنوب بلاد السودان،[24] ولذلك رأت مغراوة في بقاءها تحت سلطة الفاطميين حجر عثرة يحول دون توسيع نشاطها الإقتصادي، كما أدرك الفاطميون أهمية دعم سلطانهم في تيهرت لوأد حركات قبائل زناتة المعارضة.

ويبدو أن مغراوة لم تجهض مقاومتها بعد الهزائم التي منيت بها أمام الفاطميين، فقد عادت إلى رفع لواء العصيان والمعارضة في ظروف دقيقة ألمت بجهاز الفاطميين الإداري في تيهرت، الأمر الذي هيأ الظروف المناسبة لمعاودة محمد بن خزر الهجوم عليها سنة 299هـ/913م[25] والإستيلاء عليها، واضطر عامل المهدي إلى الفرار منها تاركا أهله وعياله [26]، في حين انشغل المهدي بأمور رقادة والاحتفال بارتقائه الخلافة، غير أنه لم يتهاون ويغفل عن أمر هذه الحركة الخطيرة فأرسل جيشا جرارا لاسترجاعها في نفس السنة. واستطاع هذا الجيش بقيادة هارون بن يونس المستالي- المعروف بشيخ المشائخ- أن يشتت شمل مغراوة تيهرت عنوة، كما أمعن في قتل الأهالي وانتهاب أموالهم وإحراق المدينة وتدميرها[27].

وقد جاء إمعان الفاطميين في التوغل داخل تيهرت إظهارا لقوتهم العسكرية، غير أن مغراوة لم تعييها الجهود الفاطمية في شل تحركاتها بل شمرت عن ساعدها مرة أخرى؛ فانتهزت انشغال المهدى في إخماد الحركة المضادة التي تزعمها أبو عبد الله الشيعي، وعاود محمد بن خزر حصار تيهرت[28]، غير أن محاولته منيت بالفشل؛ ودمر جيشه في القفار بعد أن تدارك المهدي الموقف وأرسل في أوائل سنة 299هـ-913م حملة كبيرة لفك حصار تيهرت وتم له ذلك، و بهذا فشلت قوات مغراوة ثانية أمام الفاطميين، وفقدت الكثير من رجالها [29].

وتمكنت القوات الفاطمية من فتح تيهرت، وتأديب سكانها الذين ثاروا من قبل على دواس، وتآمروا عليه ، ومكنوا زعيم زناتة من الاستيلاء عليها، وقتل عدد كبير من رجاله، وقد اتضح للمهدي سوء تصرف داوس اللهيصي وعجزه عن الصمود والمقاومة وإسراعه في الفرار عن المدينة للمرة الثانية لمجرد ظهور حركة مقاومة، ولم يهتم بمصالح الدولة الفاطمية ولا مصير أنصاره وجنده، لذلك استدعاه المهدي إلى رقادة بعد أن عزله من وظيفته، وتمهل به فترة ثم قتله عقابا على قصوره وجبنه[30].

وعين المهدي قائد الحملة التأديبية مصالة بن حبوس بن منازل بن بهلول المكناسي[31]، الذي سيطر على المدينة، وتتبع عناصر الشغب، وحفظ المدينة- مؤقتا- في حوزة السلطة الفاطمية، كما غدت تيهرت قاعدة عسكرية، وجه حباسة منها قواته نحو المغرب الأقصى، وبرغم أن أقدام المهدي لم تكن قد رسخت بعد الرسوخ الكافي في رقادة في هذا التاريخ، بالإضافة إلى أن ما أحدثه مقتل أبي عبد الله الشيعي في أوساط الإسماعيلية، فإنه لم يتهاون بأمر تيهرت وبادر باسترجاعها، ولم يترك للمغراوين فرصة ليدعموا نفوذهم فيها.

وانطلق مصالة بن حبوس على رأس حملة في ذي الحجة منن سنة 304هـ/918م إلى نكور[33] – خاضرة قبائل صنهاجة– من أجل تأديب آل سعيد بن صالح لأنهم تطاولوا على السلطة الفاطمية، وأساءوا الرد على كتاب المهدي الذي تضمن دعوتهم إلى الاعتراف بالسيادة الفاطمية [34]، ولكن بالرغم من الانتصارات التي حققتها قوات مصالة بن حبوس في المغربين الأوسط والأقصى، فإن حركات مغراوة المضادة لم تتوقف مما دفع مصالة بتعبئة حملة لمهاجمة زناتة وتأديب زعيمها، واختلف كل من "ابن خلدون" و"ابن عذارى" في تحديد تاريخ ومكان انطلاق هجومه عليها، فيحددها الأول سنة 309هـ/921- 922م، ويقول بأنه انطلق من سجلماسة، أما الثاني فيقول بأن مصالة بعد أن استولى على سجلماسة انطلق إلى المهدية في سنة 315هـ/922م، فبقى بها عدة أيام ثم عاد إلى تيهرت، وفي سنة 312هـ/924-925م خرج منها إلى زناتة فقتل وسبى، وحين علم محمد بن خزر بذلك قصده، ودارت بينهما معركة فقتل فيها مصّالة بن حبوس، وانهزمت قواته [34].

وبعد سنتين زحف محمد بن خزر إلى تيهرت محاربا، غير أن المهدي أخرج موسى بن محمد الكتامي في أثره في جماعة من القواد، فقفل محمد بن خزر إلى الصحراء منهزما،غير أنه أبقى أخاه عبد الله بوادي مطامطة [35]، فدارت بينه وبين جند الفاطميين حربا كان الانتصار فيها لصلح عناصر محمد بن خزر، كما أورد ابن حماد[36] أن محمد خزر أوقع بعسكر كتامة، وكان قوادها أبو عروس واسحاق بن خليفة، ومما سبق يتضح أن المؤرخين يختلفان فيما ذكراه، فالأول[37]، يتحدث عن حملة واحدة على رأسها قائدان[38]، إلا أنهما يتفقان على أن أحدهما كنيته أبو عروس[39]، ويذكر الآخر أن اسمه "موسى بن محمد الكتامي"[40]، ومن ثم فلا يستبعد أن يكونا قد قصدا شخصا واحدا اسمه الكامل "أبو عروس موسى بن محمد الكتامي"، لكنه من الصعب على الباحث أن يحكم رأيه فيما إذا كان الشخصان قائدين لجيش واحد أو لجيشين، وكان النصر في النهاية لمحمد بن خزر كما هو واضح عند "ابن حامد"[41]، الذي يتفق مع "ابن خلدون"[42] على أن المهدي أخرج حملة يقودها ابنه القاسم إلى تيهرت سنة 315هـ/927م–928م.

ويظهر أن موت مصالة بن حبوس، ترك فراغا سياسيا في الجناح الغربي من الدولة الفاطمية، الأمر الذي دفع المهدي بأن يعين على تيهرت أخو مصالة، يصل بن حبوس[43] كعرفان لما قدمه مصالة للسلطان الفاطمي عامة وولاية تيهرت خاصة فقد استمر اشرافه عليها ثلاثة عشر

سنة. وجاء تنفيذ مهمة الوالي الجديد على عجل حتى تتمكن قبيلة مكناسة الأخذ بثأر زعيمها من زناتة وبخاصة فرع مغراوة، فقد فوض المهدى ليصل بن حبوس مهام مراقبة العناصر المعارضة للحكم الفاطمي في تيهرت، مغراوة وقائدها محمد بن خزر الذي وسع دائرة نشاطه بعد الانتصار الأخير الذي حققه على مصالة بن حبوس فوطد علاقته بالخليفة الناصر الأموي في الأندلس فتشكل بذلك الحلف الثنائي الذي وقف أمام نشاط القوات الفاطمية.

وأدرك الأمويون في الأندلس مدى أبعاد الخطر الفاطمي، فوقفوا بكل حزم وجدية لصد تياره والدفاع عن كيانهم، فتركز دفاعهم بصفة خاصة على المراكز الساحلية لشمال المغرب الأقصى، وعمل خلفاء الأندلس على جذب الأنصار من بعض قبائل المغرب المعادية للفاطميين[44]، وكثيرا ما رأت الدراسات التاريخية أن نجاح زناتة في بلاد المغرب، والتوسع على حساب النفوذ الفاطمي هو نجاحا للسياسة الأموية في الأندلس[45]، ومما صعد الصراع الفاطمي الأموي، دخول جيوش عبد الرحمن الناصر بلاد المغرب، وبسط نشاطه الحربي في المغربين الأوسط والأقصى مستغلا النجاح الذي حققته قوات محمد بن خزر على ولاة تيهرت[46].

والملاحظ أن تقهقر القوات الفاطمية، والتدخل الأندلسي في أحداث المغرب زاد من نفوذ محمد بن خزر، لا سيما بعد أن تظافرت جهود القبائل الزناتية من هوارة ولماية ومطغرة وبنى برزال ومكلاته[47]، ويبدو أن سيطرة محمد بن خزر على الوضع السياسي في الزاب وتيهرت ومناطق أخرى من المغرب الأوسط هي التي دفعت المهدي إلى بذل جهد ضخم ضد حركة المقاومة الزناتية، فعين ابنه وولى عهده أبا القاسم على رأس حملة كبيرة في سنة 315هـ/927م[48].

وقد مرت الحملة بقواعد مدينتي الأربس وباغاية، وتوغلت في مضارب كتامة ثم اجتازت مضارب مطغرة، وفي سوق إبراهيم– في حوض الشلف– أقام أبو القاسم نحو شهر لصعوبة السير بسبب رداءة الجو وكثرة الأمطار، وقد عانى من ذلك مصاعب جمة، وكان معرضا للأوبئة بسبب كثرة الذباب وقلة التغذية[49]. وبعد أن أمن هوارة ولماية الذين دخلوا في طاعته ولم يقاوموه تركهم إلى تيهرت، ومنها انطلق نحو حصن تامنغلت[50]، وأقام فيه مدة شهرين في مواجهة محمد بن خزر الذي كان يعسكر برجاله في موضع عرف بـــ"أورن"[51]، فترك أبو القاسم حرب زناتة ورجع إلى المهدية حيث لم تسفر حملته عن تعديل ميزان القوى الذي بقى راجحا لصالح ابن خزر.

استطاع أبو القاسم أن يستعيد منطقة الزاب وأن يؤسس بهما قاعدة عسكرية فاطمية جديدة مهمتها مراقبة مضارب زناتة وحماية النفوذ الفاطمي[52]. واكتفى أبو القاسم بجولة استطلاعية

داخل مضارب زناتة. ولم تباشر قوات محمد بن خزر التعرض للقوات الفاطمية نظرا للظروف المناخية وقلة المؤن التي حالت دون مواجهة الزناتيين.[53]

وأتاحت هذه الظروف لزناتة عامة ومحمد بن خزر خاصة فرصة التمادي في ممارسة ضغوطه على الوجود الفاطمي في تيهرت في حين تدهور مركز والي تيهرت يصل بن حبوس[54]، ولم تشر النصوص التاريخية إلى أية مقاومة قام بها هذا الوالي ضد محمد بن خزر.

استمر وضع تيهرت مضطربا في عهد واليها الجديد أبي مالك بن يغمراسن بن أبي شحمه اللهيصي[55]، بسبب شغب سكانها، وتقلب أهوائهم وميل جانب منهم إلى محمد بن خزر، ولذلك ثاروا ضده وضيقوا عليه حتى أخرجوه من المدينة سنة 323 هـ/ 934م-935م، وعينوا من تلقاء أنفسهم واليا من مكناسة، هو أبو القاسم الأحدب بن مصالة بن حبوس[56]، ولم يلبث غير سنة واحدة إذ قتله ميسور الفتى أثناء عودته من حرب موسى بن أبي العافية، وسبب ذلك أن أبا القاسم تعاون مع عناصر الشغب، وقبل منهم الولاية دون أن يرجع الأمر إلى الخليفة الفاطمي، وبهذا يكون قد خرج على السلطة الشرعية فحكم عليهم بالقتل جزاء خروجه على الطاعة والرسوم الفاطمية في ذلك الشأن[57]، وقبل مغادرة ميسور الفتى أرض تيهرت عين عليها داوود بن إبراهيم من قبيلة عجيسة في سنة 324هـ-935- 936م[58].

لم تذكر المصادر التاريخية[59] شيئا عن الصراع الفاطمي الزناتي منذ تعيين هذا الوالي إلى حين زحف عليه حميد بن يصل في سنة 323 هـ-934م-935م. بعد أن فر من سجنه في المهدية مستغلا ظروف انشغال القائم بأمر الله باخماد حركة أبي يزيد اليفرني[60]، فطرد الوالي الشرعي وأعلن استقلالية المدينة عن السلطة المركزية[61]، والغالب على الظن أن حميد بن يصل قصد من هذا العمل تنسيق جهوده مع أبناء عصبيته من قبيلة مكناسة الذين انشقوا عن الدولة الفاطمية ووالوا أموى الأندلس، مما كان لهذا التحالف أثره الخطير على النفوذ الفاطمي في الجزء الغربي من بلاد المغرب[62].

وقد حسمت السلطات الفاطمية أمر هذا الجانب، حيث تم إجلاء يصل عن ولاية تيهرت فالتجأ إلى الأندلس[63]، وانتهز محمد بن خزر الفرصة واحتل تيهرت واستبد بامارتها، وفرض سلطان مغراوة عليها وعلى ضواحيها، والظاهر أن الأوضاع الداخلية انقلبت عليه من عناصر هوارة ولماية وفرع بنى يفرن حين سئموا سياسته[64]، وفي غمرة ذلك الصراع القبلي بين قبيلتي بني يفرن

ومغراوة تمكن يعلى بن محمد اليفرني من الإستيلاء، على تيهرت، وفرض سيادته عليها من قاعدته الحصينة "أفكان"[65].

وظل الوضع كذلك في مدينة تيهرت وضواحيها إلى حين تولى المعز لدين الله الخلافة فأخرج في سنة 327هـ/958-959م حملة كبيرة يقودها جوهر الصقلي لإرجاع الأمن والنظام في تيهرت وفاس وسجلماسة[66]. وقد أحرز جوهر نصرا باهرا على يعلي بن محمد اليفرني، واستولى على تيهرت وقتل يعلي بن محمد مع بقية أسرته، وأسر ابنه، وهدم المدينة عن آخرها[67]، وعادت المدينة بعد هذا النصر إلى عهدة زيري بن مناد الصنهاجي جزاء بلاءه الحسن في مقاومة حركات المعارضة الزناتية[68]. وفي الوقت الذي أصيب فيه فرع بنى يفرن بنكبة عظيمة زال خطر مغراوة على تيهرت مؤقتا، بسبب سياسة المداجنة والتودد التي مارسها المعز مع محمد بن خزر وسائر الثوار في منطقة الزاب وقلعة جبل أوراس، إذ منح المعز الأمان لمحمد بن خزر واحتفى به عندما قدم المهدية، وبقى في القيروان حتى توفى سنة 347هـ/ 959م-960م[69].

وآلت الزعامة إلى ابنه "الخير" الذي استأنف نشاطه العسكري ضد تيهرت، كما استمر في تجديد علاقته بأمويي الأندلس[70]، واستطاع المعز لدين الله أن يتتبع تحركاته قبيل رحيله إلى مصر، لأنه كره أن يترك ثائرا ضد النفوذ الفاطمي، فجند كل الوسائل للقضاء عليه، وتم إخماد تحركات الخير بن محمد بن خزر بفضل مساعدات زعيم صنهاجة الذي اقتفى أثره[71]، فكره أن يلقى مصيره على يد أعدائه الفاطميين، فقتل نفسه بسيفه، وترك أنصاره للقتل والأسر، فحلت بذلك نكسة عظيمة بفرع مغراوة حيث تضاءل دورهم وازدادوا ضعفا[72].

وقصارى القول أن الصراع الفاطمي المغراوي حول مدينة تيهرت وأرباضها قد اكتسب طابعا سياسيا واقتصاديا، فضلا عن الطابع القبلي إذ أن القبائل الزناتية كرهت الحاميات الكتامية وولاة الفاطميين من فرع كتامة وعجيسة وصنهاجة لأنها تصورت أن هدف السياسة الفاطمية هو إذلال البتر بواسطة أعدائهم البرانس، هذا إلى جانب التنافس للسيطرة على أهم الطرق التجارية، وهو العامل الذي أعطى للمقاومة طابعا حادا، وهكذا بدت تجربة الحكم الفاطمي في تيهرت فاشلة لأنها لم تحقق الإستقرار؛ فقد عجز جهاز الدولة عن مواجهة حركات المعارضين لضعف ولاتها وقلة خبرتهم أمام الأحداث الجسام.

الهـــوامـــش:

[1]) عبد الرحمن ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت، 1979، ج4، ص 24.

Cauvet, « L'origine des Zenata »,Bulletin provisoire de la société géographique d'Alger et de l'Afrique du Nord, 2ème trimestre, 1942, p17.

[2]) ابن حزم علي بن محمد ، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1962، ص497.

[3]) ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص44، ج6، ص102، 143-147، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي، البلدان، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ص102، أبي القاسم بن حوقل النصيبي صورة الأرض، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بلا، ص85.

[4])و يسمى هذا بجبل مزيتة ،يقع شرق المسيلة ،و هو الجبل الذي بنيت به فيما بعد قلعة بني حماد .

[5] ابن خلدون، المصدر السابق، ج6، ص143، ج7، ص48،47 ابن حوقل، المصدر السابق، ص85، أبي عبيد الله ابن عبد العزيز البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، المطبعة الأمريكية والشرقية، باريس، 165، ص 52، ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق كولان إليفي بروفنسال ، دار الثقافة، بيروت، 1983، ج1، ص191.

Gautier, le passé de l'afrique du nord, les siècle obscurs, Paris, (1952,p383 6

[7]) ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص44، ج6، ص102.

[8]) علي بن عبد الله بن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973، ص21.

[9]) عبد الواحد الشيباني المشهور بابن الأثير، الكامل في التاريخ، طبعة بيروت 1967، ج8، ص60، ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص200.

[10]) لسان الدين بن الخطيب، المغرب العربي في العصر الوسيط من كتاب أعمال الإعلام فيمن بويع قبل الإحتلام، تحقيق أحمد مختار العبادي، محمد إبراهيم الكتاني، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1964، ج3، ص153.

[11]) ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص155.

[12]) ابن حيون المغربي المشهور بالقاضي النعمان، افتتاح الدعوة ، تحقيق، فرحات الدشراوي، الشركة التونسية للتوزيع تونس، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1986، ص222.

[13]) المصدر نفسه، ص224.

Le tourneau, (R) «La revolte d'Abou, Yazid au X siècle, cahier de Tunisie 14 -1953, pp622

[15]) ابن الأثير، المصدر السابق، ج6، ص133، " تقي الدين المقريزي" اتعاظ الحنفا في أخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، تحقيق جمال الدين شيال، القاهرة، 1967، ج1، ص65.

16) ابن الأثير، المصدر السابق، ج6، ص133، ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص36.

17) ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص155.

18) البكري، المصدر السابق، ص67.

19) قارن بين نصوص وردت عن ابن الأثير، المصدر السابق، ج6، ص133 والمقريزي، المصدر السابق، ص1، ص 65، ابن عذاري، المصدر السابق، ج1 ص154، 155، القاضي النعمان، المصدر السابق، ص222.

20) ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص160.يقول: Fournel H أن بعض الأعمال غير السياسية التي مست بعض العقائد الدينية تسببت في قيام ثورة ببلد كتامة بقيادة شيخ يسمى بباث ،و قضى عليها القائد الذي كان يتولى قيادة المنطقة باسم عبيد الله المهدي ،وألقى القبض على بباث هذا ،و هذه الحركة كانت سببا لثورة زناتة فجاءت لحصار دواس بني صولات من جديد بتيهرت

Fournel H. Les Berberes, Etude sur la conquete de l'Afrique par les arabes ,T.2 Paris 1875 p.99

ويلاحظ أن ابن عذاري الذي استقى منه فورنال (Fournel) معلوماته لا يقيم علاقة بين الأعمال التي مست العقائد الدينية أي التشيع القبيح ،وبين ثورة بباث وحصار زناتة لدواس، فكل ما يستنتج من كلام ابن عذاري أن هذه الأحداث وقعت في سنة واحدة لكنها منفصلة عن بعضها البعض .

21) هي بطن من بني فاتن إحدى بطون البتر .ابن خلدون ،العبر،ج 6 ص 118

22) ابن عذاري ،المصدر السابق ،ج، صص 160 –166.

23) المصدر نفسه ،نفس الصفحات .

24) أحمد بن أبي عثمان سعيد عبد الواحد الشماخي، سير علماء ومشائخ جبل نفوسة، تحقيق محمد حسن، منشورات كلية الأداب تونس،1995م، ص334.

25) ابن عذاري، المصدر السابق، ج1 صص165، 166.

26) المصدر نفسه، نفس الصفحات.

27) نفسه، ج1، ص166.

28) ابن الخطيب، المصدر السابق، ج3، ص51.

29) المصدر نفسه، ج3، ص51، 52.

30) ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص166.

31) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

32) مدينةأسسها سعيد ابن ادريس بن صالح بن منصور ،تقع على بعد خمسة أميال من مدينة زواغة ،وهي بين نهرين أحدهما نهر نكور و به سميت ،وبينهما و بين البحر خمسة أميال .ابن عذاري ،المصدر السابق ،ج 8 ص 176 .وصارت فيما بعد تسمى مرسى بنو نكور .الإدريسي ،نزهة المشتاق في اختراق الأفاق ،ج 1مكتبة الثقافة الدينية ،القاهرة ،بدون تاريخ ،ص

33) البكري، المصدر السابق، ص96، ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص175.

[34]) ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص39، ابن عذاري المصدر السابق، ج1، ص191.

[35]) المصدر نفسه، نفس الصحفة.

[36]) أخبار ملوك بن عبيد وسيرهم، تحقيق جلول أحمد البدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984، ص24.

[37]) ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص191.

[38]) ابن حامد، المصدر السابق، ص24.

[39]) ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص191.

[40]) ابن حماد، المصدر السابق، ص24.

[41]) المصدر نفسه، نفس الصحفة.

[42]) العبر، ج4، ص39.

[43]) ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص197.

[44]) ابن الأثير، المصدر السابق، ج6، ص190، ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص39، محمود علي مكي، "التشيع في الأندلس"، منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، مجلد، 9 -10، 1961، 1962 صص96، 122، 124.

[45] Abdallah laroui, L'histoire du Maghreb ED/Collection Maspero, Paris, 1975, T1, p127.

[46]) ابن حيان بن خلف بن حسين، المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تحقيق عبد الرحمن الحجي، بيروت 1965، صص326، 327.

[47]) الداعي إدريس، الدولة الفاطمية بالمغرب، الجزء الخامس من عيون الأخبار، ص52.

[48]) القاضي النعمان، الإفتتاح، ص328، ابن حماد، المصدر السابق، ص23.

[49]) ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص191.

[50]) بين تامغلت و اشير بني زيري ثلاثون ميلا و هي تقع في سفح جبل و تقرب من الصحراء .البكري ، المغرب ص66.

[51]) لم نعثر على هذا الموقع عند كتب الرحالة ولا في خرائط الجغرافيين ويرجح أن يكون هذا الموقع بضواحي تيهرت.

[52])ابن عذاري ،المصدر السابق ، ج1، ص191، سنوسي يوسف إبراهيم زناتة والخلافة الفاطمية، مكتبة سعيد رأفت 1986 ص183.

[53]) ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص193.

[54]) موسى لقبال، دور قبيلة كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979، ص357.

[55]) ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص197، 198.

[56] وقال عن ابن خلدون أنه كان أمير مكناسة، العبر5، ج3 ص38، 39، في حين ذكر الناصري أنه ابن أخي مصالة بنت حبوس، الاستقصاء، ج1، ص82.

[57] موسى لقبال، المرجع السابق، ص258.

[58] ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص198.

[59] المصدر نفسه، نفس الصفحة، الناصري، المصدر السابق، ج1، ص82.

[60] ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص196.

[61] الناصري، المصدر السابق، ج1، ص82.

[62] إن فكرة الثورة و الخروج عن السلطان الفاطمي عند حميد بن يصيل ،كانت قديمة و رغبته في االإنفصال و الإنفراد بولاية تيهرت كانت واضحة منذ 318هـ/930م عندما غادر المهدية دون إذن من المهدي و بنى قلعة بها ،كما أصهر إلى أحد الشيوخ المنطقة فتدارك المهدي خطورة الموقف فأرسل إلى عامله بها وكان يصل بن حبوس يأمره بإخراجه منها إلى المهدية فأفسد عليه خطته في الإستقلال بتيهرت .الإستقصا ،ج 1 ص82 .

[63] ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص198.

[64] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

[65] و يسمي البكري هذه المدينة" أفكان "و يقول ظاهرها كانت سوقا قديمة من اسواق زناتة و كان ابتداء تأسيسه لها سنة 338هـ/449-450م المغرب ،ص 29 ويسميها ابن عذاري "آفكان" البيان، ج1، ص198. ويكتبها ابن أبي دينار بـ"أفكان" بدون ياء، المؤنس، ص63، أنظر الإدريسي، المصدر السابق، صص 250-251.

[66] ابن الأثير، المصدر السابق، ج8، ص524، الدوادار زبدة الفكر في تاريخ الهجرة، ج6 مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة، رقم 24027، ورقة 195.

[67] المقريزي، المصدر السابق، ج1، ص92.

[68] الدوادار، المصدر السابق، ج6 ورقة 192.

[69]) أبو علي منصور العزيزي الجودري، سيرة الأستاذ جودر، تحقيق محمد كامل حسين، محمد عبدالهادي شعيرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1954، صص108، 109.

[70] ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، صص 39-40/ الدوادار، المصدر السابق، الورقة 195 غير أن الشماخي قد أشار إلى تاريخ وفاته في سنة 350هـ (967م) هذا الأخير كان وهبيا بخلاف محمد بن خزر الذي كان سنيا مواليا لأمويي الأندلس في أغلب الحالات. أنظر عن ثورة أبي خزر: الشماخي، المصدر السابق، صص 313-323

[71] الناصري، الإستقصا، ج1، ص83.

[72] الدوادار، المصدر السابق، ج6، ورقة 117.

"الإسلام الطـــــرقي"
وصدمة الظاهرة الاستعماريـــة بالجزائـــــر: ترجمة ودراسة وثيقة أصلية نموذجية.

د. محمد الأمين بلغيث

يبدو كما ذهب أحد الباحثين أن الكلمة قد عادت إلى أصحابها الآن، وذلك بعد أن استحوذت الدولة الوطنية على التاريخ مع السيادة التي عادت إلى أصحابها الطبيعيين بعد أن كان الأجانب رواد المدرسة الكولونيالية يركزون اهتمامهم منذ احتلالهم على دراسة إسلام البلدان المستعمرة، اعتقادًا منهم بأنه سيكون قلعة الجهاد؛ وبأن الطرقية هي قناته الشعبية المباشرة، بقدر ما كان إطمئناننا نحن في الجانب الوطني كبيرًا إلى ما ظنناه حقيقة ثابتة في أن مسألة البعد الديني لتاريخنا المعاصر قد حسمت في إطار المعركة الوطنية ضد الاستعمار المباشر، وأن انتصار القوى الإصلاحية والوطنية كان انتصارًا نهائيا لفكرة تحرير التاريخ الوطني من مناهج وقوالب المدرسة الفرنسية[1].

إن واقع الخارطة السياسية والجغرافية للطرق الصوفية في الجزائر كان مجال دراسات وأعمال السلطة الاستعمارية بمختلف وسائلها، وفي هذا السياق يمكن فهم أشكال السلطة التي واجهت الصدمة الغربية القادمة من وراء البحر وتتمثل في سلطة الدولة العثمانية وسلطة الطريقة الصوفية وسلطة القبيلة، ويمكن أن نسحب هذه السلطات على جهاد الشعب الجزائري أو المقاومة الشعبية الجزائرية أو المقاومة الوطنية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

الوثيقة المترجمة: هي صورة طبق الأصل لأي وثيقة تخص مراقبة الطرق الصوفية على اختلاف مواقفها من الاحتلال الفرنسي لبلاد المغرب (ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب الأقصى)، ومن

---

*- أستاذ محاضر في تاريخ المغرب الإسلامي بكلية أصول الدين- جامعة الجزائر

الطرق الصوفية التي كانت حاضرة أثناء المقاومة في تونس والجزائر وليبيا نذكر السنوسية والقادرية[2] والرحمانية، وأما التيجانية فمواقفها التقليدية في الجزائر كانت معروفة لا لبس في تعاملها المخزي مع بداية الاحتلال مع فرنسا الاستعمارية، وقد كانت مواجهتها لجهاد الأمير عبدالقادر وصمة عار في جبين هذه الطريقة، ويمكن أن نحدد المسار الذي نعالجه في هذه الدراسة لتحديد مواقف الطرق الصوفية في الفضاء الجزائري في بداية الاحتلال بين الصدمة الاستعمارية وردود الأفعال الشعبية التي كانت تنظمها وتؤطرها هذه الطرق الشبيهة في عصرنا بالأحزاب السياسية والجمعيات الاجتماعية أو المجتمع المدني، وحتى نقرب الصورة إلى القارئ نحاول رصد أشهر الطرق الصوفية التي مثلت ما يعرف في الأدبيات التاريخية اليوم: "بالإسلام الطرقي"، وهذا في الجدول الآتي:

المقاطعة	عدد السكان	الرحمانية	الطيبية	القادرية	درقاوة	التيجانية	الزيانية	الحنصالية	ط... أ...
الجزائر	718691	225299	35229	30417	64499	17781	3117	......	1
وهران	443745	2701	22684	11823	897	313	6510	62	3
قسنطينة	1038962	67139	15645	50582	65396	23046	9627	1172	4
المجموع	2201398	295139	75558	50582	65396	23046	9627	1234	3

وحسب هذه الإحصائيات فإن ما يقارب من *533.026* جزائري كان لهم إنتماء لهذه الطرق الصوفية المبينة بالجدول أعلاه، وهو ما يقارب ربع سكان الجزائر الذين تمكنت السلطات الاستعمارية من إحصائهم[3].

إن التعنت والإلحاح الذي تبديه السلطات الاستعمارية تجاه تنقلات الشيوخ والأتباع كانت وراءه عدة هواجس، منها الإحتياط لتنقل الأخبار التي يمكن أن تخل بالأمن الاستعماري بالبلاد؛ ومنها السعي إلى تحجيم العلاقة الروحية التي تربط بين الشيوخ وأتباعهم كرصيد لسلطتهم؛ ومنها خاصة ضرب العلاقة المادية التي بينهم والمتمثلة في جمع الصدقات، وهي تمثل قناة موازية لجمع الضرائب، لذلك اعتبرتها السلطات الاستعمارية منافسًا جبائيا لابد من القضاء عليه.

لكن هذا التعنت الكبير من طرف الاستعمار في هذا الشأن قد قابله تعنت كبير أيضًا من طرف الشيوخ والأتباع في عدم الإمتثال لهذه القوانين، وكان ذلك باستعمال طرق ملتوية للإفلات

منها أو بالتصادم المباشر معها، لذلك فإن محافظ الشرطة مايركو يتحدث في هذه الوثيقة عن مواقف الأتباع الذين ألقت الشرطة عليهم القبض وزجّت بهم في السجون.

وهذا التذمر والتهديد الصادران عن السلطة البوليسية يدلان على جدية هذه المعركة الخفية التي رفض فيها شيوخ الزوايا الإستسلام للأمر الواقع(4).

وتدخل الوثيقة النموذج المترجمة ضمن مبادرة الأنتروبولوجيا العسكرية عبر تقارير الضباط المهتمين بالأحوال العامة بما في ذلك الواقع الديني ومؤسساته، وبعد استقرار الأمور على إثر القمع الاستعماري برزت فئة ثانية من المهتمين بإدارة شؤون الأهالي من خلال العلم بظروف تكوين المجتمع الجزائري من جميع المناحي حيث نجد في مرحلة مبكرة اهتماما كبيرا للإدارة الاستعمارية بوضعية الطرق الصوفية؛ فأنتجت كميات وتسجيلات كبيرة حول العادات والتقاليد والزيارات والفلكلور والزواج وغيرها من مظاهر المجتمع الأهلي، ولذلك ألف كل من ديبون وكوبولاني كتابهما الشهير حول الطرق الصوفية بطلب من "جول كامبون" حاكم الجزائر العام، وألف لويس رين كتابه الضخم "الإخوان"(5).

وفي هذه الظروف بالذات كتب ديفريي كتابه الشهير" طريقة سيدي محمد بن علي السنوسي الإسلامية وبعدها الجغرافي عام 1300هـ/1883م"، وهذا من خلال دراسة الحركة السنوسية التي أزعجت التوسع الاستعماري الإيطالي والفرنسي في الصحراء الكبرى، وهذه النظرة العامة للطرق الصوفية نجد لها في التاريخ استثناءات؛ فهناك طرق صوفية صديقة وعميلة، انخرطت مباشرة في الآلة الاستعمارية كالتيجانية في الجزائر والطيبية في المغرب الأقصى والجزائر أيضًا.

وقد اتسمت الحركة السنوسية بنفس طويلة في الدفاع عن الكيان الإسلامي، كما نجحت نجاحًا باهرًا في ليبيا حيث كانت القوة الوحيدة التي استطاعت أن تجابه القوى الاستعمارية المختلفة وخاصة منها إيطاليا وفرنسا منذ مرحلة متقدمة من التوسع الفرنسي ثم الغزو الإيطالي للقطر الليبي، كما تحقق الإستقلال عن طريق نضال الحركة السنوسية، وبطبيعة الحال فإن تجارب التجانية والطيبية المخزية وتجارب المهدوية والسنوسية والقادرية في ليبيا والسودان والجزائر تدفعنا للتساءل عن سبب تميزها الجوهري عن مسار بقية الطرق الصوفية في الجزائر وتونس؛ بل عبر مختلف مناطق العالم الإسلامي(6).

"وبالنظر إلى القضية عن قرب كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين تبرز لنا خصوصية هامة إتسمت بها هذه الطرق الثلاث (القادرية (الجزائر) المهدوية (السودان) السنوسية (ليبيا)[7].

وتمثلت في اعتماد كل منها فكريا على نوع من الإيديولوجية الإسلامية القريبة بطريقة أو أخرى من الحركة التجديدية في الحجاز، وهي الوهابية التي استطاعت عبر هذه التجارب السياسية والدينية بفعل صبغتها السياسية المركزية أن تفرض من فوق نوعا من اللحمة لم يكن تحقيقها في فضاء شعبي بسيط التكوين وتسوده علاقات الفوضى التي فرضها التفكك القبلي الذي عرفته الجزائر في القرن التاسع عشر من جهة والسيطرة الاستعمارية من جهة أخرى.

وقد كانت الإجراءات المتخذة أيام جيل كومبون ضد الطرق الاصوفية تتمثل في تفتيتها وإضعافها والإستفادة منها، دون القضاء عليها أو مواجهتها وسيكون لهذه السياسة عواقبها خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين وكأن هذه الطرق قد استنفذت طاقتها وأدت دورها، وكان عليها أن تترك المجال لموجة جديدة من "حماة الدين" وهم رجال الحركة الإصلاحية، ثم بعد ذلك الدور الفعال الذي قامت به الحركة الوطنية الاستقلالية التي دخلت في معركة جديدة مع الادارة الاستعمارية وأعوانها بأساليب جديدة[8].

وكانت فرنسا الاستعمارية لا تزال تراهن على هذه الطرق الصوفية التي استنفذت طاقتها، التي تجددت أيام الحركة الاصلاحية بزعامة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بفعل المساعدات والتوجيه التي تقوم بها مصلحة شؤون الأهالي[9].

وقبل أن نختم هذا المدخل الخاص بالوثيقة المترجمة أحببنا أن نقول أن السنوسية ومؤسسها محمد بن علي السنوسي شخصية امتازت بالطموح والهيبة، وكان من العلماء الذين تركوا سمعة كبيرة في حياة أتباعه الذين كانوا من المخلصين كما كان محاطًا بفريق من الكوادر العلمية والأدبية مما أهله وأهّل ابنه محمد المهدي إلى تكوين حركة كان لها الدور الكبير في مواجهة المصالح الاستعمارية في المنطقة، وما يمكن أن ننوه به هنا أن فرنسا الاستعمارية في أيام السفاح بوجو أرسلت الجاسوس الشهير ليون روش بصحبة مقدمي الطريقة التجانية والطيبية إلى القيروان والمغرب الأقصى والأزهر الشريف ومكة المكرمة من أجل استصدار فتوى، وهذا عام **1842**م لاستسلام المسلمين إلى واقعهم، ولما اجتمع مجلس أعيان وعلماء مكة المكرمة بطلب من الشريف غالب حاكم مكة رفض محمد بن علي السنوسي الكبير التوقيع على استسلام أبناء المسلمين

المجاهدين في الجزائر، وهو ما ذكره الجاسوس ليون روش نفسه في كتابه: "إثنان وثلاثون سنة في الإسلام"[10].

والشيء الذي يحسب لهذا العالم المجدد أنه من بين العلماء الأعلام في عصره الذين شهدت لهم الدراسات والوثائق الأجنبية قبل الكتابات الوطنية بالسمو والفهم العميق لأزمة التخلف التي صاحبت ظروف المجتمع خلال القرن العصيب حيث جمعت الحركة السنوسية بين أعمال القلب وأعمال المادة، إذْ حققت أكبر التصرفات الإسلامية دلالة على وحدة العمل كان توحيد بين الأعمال الروحية وبين الأعمال المادية وهو ما بدا جليًا في ظاهرة الزهد الإسلامي القويم، فعلى خلاف حضارات أخرى ناقضت أعمال الروح وأعمال المادة، فمالت إلى أحد الطرفين على حساب الآخر، نجد الزهد الإسلامي الذي تمثلته الحركة السنوسية قد نشأ جمعًا بين أمرين: أعمال لتصفية الروح، وأعمال للتعمير المادي، وذلك ما كان متجليًا في حركة الرباطات والمحارس التي أقيمت على سواحل إفريقية منذ أواسط القرن الثاني، ثم امتدت من أقصى المغرب إلى الإسكندرية، وفي هذه الرباطات كانت تتناسق أعمال تغذي الروح على منهج من المرابطة الجهادية وأعمال من الوصال الإجتماعي بمباشرة التعليم والتربية لعامة المسلمين، وأعمال النشاط الاقتصادي بمباشرة الزراعة، وتعمير الأرض من قبل المرابطين لما حولهم من الأرض[11] حتى أصبح الرباط بهذا العمل التوحيدي" عاملا من العوامل الثقافية في تكوين الروح الثقافية بالمغرب، واتساعها وترسيخ آثارها في النفسية الشعبية، ووصل ما بين العناصر الاجتماعية بسببها، وهذا المنهج التوحيدي هو الذي امتدت به الرباطات والزوايا في سلسلة صحراوية طويلة توازي السلسلة الساحلية[12]، فقامت الحركة السنوسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر توحد في فعالية عجيبة بين أعمال في الزهد روحانية، وأعمال جهادية تربوية، وأعمال تعميرية اقتصادية زراعية وصناعية[13]، فكانت مظهرًا بديعًا للتوحيد في العمل يمثل بحق فقهًا متميزًا في التحضر الإسلامي من شأنه أن يفضي إلى ترقية منهجية في نطاق الخلافة في الأرض[14]، وهذا ما دعا أحد الباحثين المعاصرين إلى القول أن السنوسية دين ودولة[15].

والوثيقة التي أقدمها للباحثين والقراء الكرام سبق لنا أن نشرناها، وبعد صدور الكتاب بلبنان عام 2001م تبين لنا وجود هفوات كثيرة في نسخ الوثيقة وصياغة بعض فقراتها وهو ما يجدر التنويه به في آخر هذا المدخل[16].

هوامش:

(*)- هذه دراسة بذلت فيها مجهودًا لاخراجها على أحسن وجه، وكنت قد نشرت هذا العمل في كتابي المشار إليه في الهامش رقم:16 الملحق الأول صص:281-290. النص العربي 347-350 النص الفرنسي. والصادر حديثًا بالاشتراك بين دار البلاغ الجزائرية ودار ابن كثير ببيروت 1422هـ/2001م. وبعد القراءة اكتشفت بعض الأخطاء التي أساءت إلى الموضوع، وعلى الخصوص نسخ النص المترجم لصعوبة قراءة الوثيقة، فاعدت قراءة ونسخ النص وأعدت صياغة الترجمة وأنوه بالمساعدة الكبيرة والمراجعة التي قام بها الباحث محمد الصالح بكوش من معهد الترجمة بجامعة الجزائر فله كل الشكر والامتنان.

(1)-لطيفة الأخضر، الإسلام الطرقي (دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية)،تونس، دار سراس للنشر، 1993م ص:3 وما بعدها.

(2)-القادرية هي الطريقة المهيمنة في تونس والغرب الجزائري ففي تونس تستحوذ الطريقة على نصيب الأسد من حيث الأتباع: بـ 117681 من الأتباع وبـ 109 من مجموع الزوايا التونسية وقد يعود هذا الإمتياز إلى سبب بسيط يكمن في أنها من أقدم الطرق الصوفية التي دخلت البلاد التونسية وإن جاء تأسيس زواياها متأخرا نسبيا. واشهر زوايا القادرية الزاوية التي أسسها محمد المازوني نزيل مازونة بالجنوب الوهراني، وكان التأسيس بالكاف التي دخلها سنة 1834م وهوكما يظهر عقب أحداث الاحتلال الفرنسي للمنطقة ونتيجة لظروف لا نعلمها وتوفي محمد المازوني سنة 1878م بالكاف.وأما الزاوية القادرية الثائرة فهي زاوية نفطة،وقد أنشئت سنة 1843 عن طريق إبراهيم بن أحمد الكبير، الذي كان منذ 1830 من المناهضين للتدخل الفرنسي بالجزائر، وقد ارتبطت حياته بمحاولات الأمير عبدالقادر في مقاومة هذا التدخل ويبدو أنه قد سخّر له الجنود وذهب حتى للدعوة للجهاد.وهو أقرب الشبه بزعيم الحنانشة السيد محمد الحسناوي بمنطقة أقصى الشرق الجزائري على الحدود التونسية.انظر: لطيفة الأخضر، الإسلام الطرقي، ص:44-45.

(3)-راجع الدراسة القيمة للأستاذ أحمد نذير:

Ahmed Nadir, » Les Ordres Religieux et la conquete Française » Revue Algérienne des sciences juridiques économiques et politiques ,volume IX. N° 4 Décembre Alger 1972 P:821.

راجع أيضا:بن يوسف تلمساني، الطريقة التجانية وموقفها من الحكم المركزي بالجزائر (الحكم العثماني،الأمير عبد القادر،الإدارة الاستعمارية) رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر،معهد التاريخ جامعة الجزائر السنة الجامعية 1997/1998م.ص:145وما بعدها. عمر بوخروفة:دور بعض الطرق الصوفية" الرحمانية- التجانية" وموقف الحكومة الفرنسية منها"1870-1900، مذكرة السنة الأولى ماجستير إشراف الدكتور أبوالقاسم سعد الله،جامعة الجزائر،معهد التاريخ السنة الجامعية 1988-1989.

(4)-لطيفة الأخضر،الإسلام الطرقي دراسة في موقعه من المجتمع والقضية الوطنية ص:98-99.

(5)-نفسه، ص:39.

(6)- عمر بوخروفة، دور بعض الطرق الصوفية،ص:40، لطيفة الأخضر، الإسلام الطرقي، ص:147.، تلمساني بن يوسف، الطريقة التجانية وموقفها من الحكم المركزي بالجزائر، ص:145.

(7)-لطيفة الأخضر، الإسلام الطرقي، ص:147.انظر أيضًا" الدجاني (أحمد صدقي) الحركة السنوسية، نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر (1202هـ/1320هـ) بيروت، طبعة 1988م ص:163.محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة، دار الفكر العربي القاهرة 1948م.ص:145.

H.Duveyrier,La confrérie Musulmane de sidi Mohammed ben Ali Essenousi p:12 et suinantes.

(8)-أبوالقاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الرابع : ص:292.

(9)-انظر:

Augustin Berque,Affaiblissement des fractions maraboutiques et des marabouts locaux (écrits sur l'Algérie) réunis et présentés par Jacques berque, post-face de Jaen-Claude vatin, Archives maghrebines, Paris, EDISUD.1986.P:42 et suivantes.

(10)– د.أبوالقاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الرابع، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998م.ص:254.

(11)– د.محمد فؤاد شكري، السنوسية دينٌ ودولة، ص:48، د. عبد المجيد عمر النجار، فقه التحضر الإسلامي، الجزء الأو ل، بيروت، دار الغرب الإسلامي،1999م.ص:69 وما بعدها.

(12)–محمد الأمين بلغيث، الرُّبُطُ بالمغرب الإسلامي ودورها في عصري المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير بإشراف د.عبد الحميد حاجيات، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1986–1987م.ص:245 وما بعدها.

(13)– د.محمد فؤاد شكري، السنوسية دينٌ ودولة، ص:50.

(14)– د.عبد المجيد عمر النجار، فقه التحضر الإسلامي، الجزء الأو ل، ص:70.

(15)–د.محمد فؤاد شكري، السنوسية دينٌ ودولة، ص:48.

(16)– انظر: محمد الأمين بلغيث، تاريخ الجزائر المعاصر (دراسات ووثائق)، وثائق جديدة وصور تنشر لأول مرة، الجزائر، دار البلاغ للنشر والتوزيع، بيروت، دار ابن كثير، 1422هـ/2001م.(الملحق الثاني من الكتاب).

نص الوثيقة المترجمة، من نسخنا

قسنطينة في **14** أكتوبر **1876**

الجزائر

مدينة وعمالة قسنطينة

دار الشرطة المركزية

رقم: **4429**

الموضوع: شؤون الأهالي– الطرق الدينية.

السيد عامل العمالة

لقد تكرّمتم بإبلاغي تعليمات السيد الحاكم العام فيما يتعلق بالموقف العدواني للسنوسية. وطلبتم منّي تزويدكم بمعلومات عن بقيّة الطّوائف الدّينية بالمقاطعة.

فبتاريخ **12** أفريل سنة **1874** أرسلت إلى السيد رئيس بلدية قسنطينة التقرير التالي عن السنوسية.ولد الشيخ سي محمّد السّنوسي في قبيلة قرب مكناس بالمغرب، حيث زاول دراسته واهتمّ بالعلوم وصار، كما يقال عنه، عالمًا كبيرا. في سن الخامسة والثلاثين وعندما بلغ الأربعين[1] من عمره حجَّ راجلا من مكناس إلى مكّة، وعند وصوله إليها أعلن عنه كداعية لمحاربة المسيح الدّجّال؛ لأنّ العرب يؤمنون فعلاً أنّ شعباً همجيًّا (يأجوج ومأجوج) سينتشر في كلّ أنحاء العالم.

فيفسده ويقتل سكّانه في نهاية العالم (القيامة) المنتظرة بعد 11 سنة، ولن تنجو إلاّ مكّة لبعض الوقت. وخلال فترة سفره وصل السّنوسي أخيرًا إلى الجبل الأخضر، وهو جبل يقع قرب مدينة بنغازي (بيرينيس سابقا وهي ميناء بمملكة طرابلس). حيث أقام مسجدًا يحمل اسمه وبدأ دعوته من جديد.فوجد تجاوبًا في أوساط السكان الجهلة القاطنين في هذه الشّعاب وسرعان ما أدخلها في طريقته وفي آخر المطاف سيطر عليهم .

تنتمي كلّ تلك البلاد اليوم إلى جماعة السنوسي الذي يتمتع، بالتبجيل والاحترام حتى أن أتباعه يقسمون به كما يقسمون بالرسول محمد (صلى الله عليه وسلم).

كان السنوسي متزوجًا ورزق بثلاثة أطفال يبلغ أصغرهم 34 سنة؛ ورث نفوذ أبيه ويشرف على مسجده.

للسنوسي في قسنطينة عدد لابأس به من الأنصار، وكل الفزانيين يقسمون به ويقيمون صلاتهم حسب طريقته، ويتبع بعض سكان طرابلس تعاليمه لكن ليس عندهم مسجدٌ ولا مقدمٌ، ويراسلون ابن السنوسي مباشرة في مسجد الجبل الأخضر، حيث دُفِنَ الشيخ [2]. وتعد الصلاة حسب الشعائر السنوسية تحمس المؤمنين كثيرًا، إذ أنها تكاد تشبه ممارسات الملهمين القديمة، وهكذا لا يمكننا الجزم بأن هذه الممارسات تهدف إلى معاداة السيطرة الفرنسية على المنطقة ومع هذا أضيف أن الشريف (محمد بن عبد الله)[3] الموجود بجنوب تونس يقوم بجولات دورية في منطقتنا (تقرت، سوف، الوادي") من أقرباء هذه العائلة الشيء الذي يستدعي تكثيف مراقبة السنوسية عن قرب.

ومنذ تلك الفترة موقف تلك الطريقة لم يتغير ولم ينقص؛ إذ ليس لها حتى الآن مسجدٌ في المنطقة ولا مقدم الطريقة، ولكن أتباعها يتلقون مرارا زيارات المغاربة والتونسيين الأمر الذي يجعلنا نعتقد بأنهم حملة رسائل، لذا يجب أن يخضعوا إلى رقابة شديدة.

فمن 24 نوفمبر إلى 4 ديسمبر 1876م تمكنا من مراقبة واحد وثلاثين شخصا متجردًا من أية وثيقة ومن أية وسيلة للعيش ومن أي مسكن قار مما يعطينا الحق في الاشتباه في تحركاتهم وتقديمهم إلى العدالة بتهمة التشرد. ولا يزال أغلبهم في السجن وأعتقد أن إجراءات صارمة ستتخذ ضدهم.

الفرق الدينية الأخرى، كإخوان سيدي عبد الرحمن والعيساوية والحنصالية (بقسنطينة) والتجانية، والفقراء أتباع سيدي عمّار بوسنة (بقالمة) فإنهم مستمرون في مزاولة طقوسهم دون

إظهار دلائل توحي بالعدوانية، إلا أن العيساوية والفقراء أتباع سيدي عمار يجب أن يراقبوا عن كثب بسبب تكوينهم، إذ تضم هذه الطرق الدينية في صفوفها عددا كبيرًا من التونسيين والقبائل (بالنسبة للفقراء) لا يوجد ما يضمن لنا ولاءهم. ولكن الأمر الذي يجب فعله – حسب رأيي– هو المنع، وعند الضرورة قمع زيارات الشرفاء والمقدمين أو المدعين ذلك سواء كانوا من أصل تونسي أو مغربي أو حتى جزائري؛ الذين يزعمون تحت غطاء جمع التبرعات من إخوانهم في الدين، يجوبون المدن والقرى والعشائر ويستغلون الصدقات، ويرعون التطرف جاعلين أنفسهم همزة وصل بين الجهات المعادية مهيئين الأهالي للثورة.

وبهذا الصدد، أسمح لي سيادة الحاكم أن ألفت انتباهكم مرة أخرى للأخطار والمتاعب التي تسببت فيها السلطات الممنوحة للممثل القنصلي لصاحب السمو باي تونس ببونة (عنابة) بتقديمه جوازات سفر لمواطنيه القاطنين وغير القاطنين المسافرين داخل القطر الجزائري طبقًا لنصوص القوانين، خاصة قانون **10** أكتوبر **1795**، والتعليمة العامة بتاريخ **23** أو ت **1816** التي ثبتها في الإجراءات الأساسية منشور **1** مارس **1858** والمؤكدة بمنشور **13** أفريل **1871**؛ يجب على الأجانب القادمين إلى فرنسا أن يرفقوا بتصريح سفر تمنحه لهم سلطات بلدهم إضافة إلى تأشيرة يمنحها أحد وكلائنا الدبلوماسيين في الخارج، ولا يوجد استثناء لهذه القاعدة إلا لساكني الحدود الذين يمرون في الذهاب والإياب ليمارسوا مؤقتًا حرفهم أو لبيع سلعهم أو لزيارة أقاربهم.

لم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلى تونس فعدد لابأس به من التونسيين يغادرون بلادهم مجردين من أي نوع من الأوراق الرسمية، ومخادعين لرقابة سلطاتنا الحدودية وينتشرون في الجزائر، حيث يقومون بصناعات كثيرا ما تكون محظورة (مثل استيراد السلاح والذخيرة) أو بعمليات خطيرة، وإذا أزعجتهم السلطات المحلية لجأوا إلى قنصلهم الذي يمنحهم جوازات سفر طبقا لما قدموا له هم أنفسهم من معلومات، ولا يمكننا الامتناع عن التأشير عليها، أما إذا لم يلاحظهم أحد فإنهم سيستمرون في ممارسة تجارتهم ولا يعودون إلى بلادهم إلاّ بعد إنهاء مهامهم. مما يشكل خطرًا حقيقيا، لذا لا يسعدني إلا رؤية الإدارة العليا العودة إلى التشريع القديم؛ أي لا يسمح للوكيل القنصلي لصاحب السمو باي تونس بمنح جوازات السفر إلا للمواطنين القاطنين الطالبين الرجوع لوطنهم أو السفر داخل البلاد– وفي هذه الحالة لا يكون جواز السفر صالحًا إلا بعد أن تأشره.

السلطات المحلية، وكل تونسي يصل الجزائر دون أن تمنحه سلطات بلده جواز سفر؛ ولم يؤشر عليه أحد أعواننا الدبلوماسيين يعاد إلى الحدود على حساب خزينة الباي.

لقد لفتُّ انتباهكم- سيدي عامل العمالة- إلى طريقة أخرى في طريق التكوين؛ إنهم بنو عالية - الذين هم بصدد التكوين، ولكن المحاولات التي قاموا بها في مناطق شتى من المقاطعة من أجل تكوينها كجمعية دينية وعلاقات زعمائها وقربها من تونس حيث يوجد عدد كبير من السنوسيين، كل هذا يجعلني أخشى أن تصبح هذه الطريقة خطيرة، لذا أعتقد أنه من الأفضل محاولة منعها من التكوين، وتقبلوا منّي- عامل العمالة - خالص الاحترام.

محافظ الشرطة المركزي مايير كو.

الهوامش :

-(1)--حسب المعلومات المتعلقة بأسباب هجرة السنوسي وخروجه من فاس فإن ظروفًا سياسية قد طرحت عليه ترك المكان وأخذ طريق الحج المغربي القديم عبر الصحاري والفيافي وكان ذلك حسب المعلومات المتناقضة في أو اخر الحصار الفرنسي على الجزائر (عام 1829م وسنه آنذاك 37 سنة حسب مؤرخ الجيل سعد الله).راجع:سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الرابع ص:249.

(2)- دُفن الشيخ بالجغبوب باتفاق المصادر المعاصرة.انظر:د.علي محمد محمد الصلابي، الحركة السنوسية (الإمام محمد بن علي السنوسي (ومنهجه في التأسيس التعليمي والتربوي والدعوي والسياسي) الجزء الأو ل، عمان الأردن، دار البيارق، 1420هـ/1999م.ص:87.

(3)- انظر ما كتب الأستاذ الكبير أبوالقاسم سعد الله عن السنوسية وعلاقتها بشريف ورقلة وعلاقة السنوسية بالحاج أحمد التواتي المعروف بالعالم العضد الأيمن للسنوسي وكان أحمد التواتي هذا يعيش طالب علم في تيديكلت كما كان ناقمًا على الفرنسيين الذين يتهمونه بالتعصب وبتزكية من الشريف محمد بن عبد الله ذهب أحمد التواتي إلى السنوسي فعينه مقدمًا على المنطقة الغربية أي فزان ومرزق وتوات وبلاد الطوارق.انظر: أبوالقاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الرابع، ص: 254-255.

ملاحظة: أنظر الوثيقة بنصها الأصلي في القسم المخصص للمقالات باللغة الأجنبية.

المخطوطات الجزائرية بالمغرب الأقصى (المكتبة العامة بالرباط والمحفوظات بمدينة تطوان)

أ./ عبيد بوداود

يشكو معظم الباحثين في تاريخ الجزائر، على اختلاف مواضيعه وعصوره، من قلة المادة العلمية التي تؤهلهم لإنجاز أبحاثهم، وعادة ما يرتبط هذا النقص بقلة ما خلفه الجزائريون من مؤلفات، أو ما تعرضت له تلك المؤلفات من ضياع وإتلاف، لذلك تبقى مسألة استرجاع الأرشيف الجزائري الموجود بفرنسا أو تركيا مثلا من المسائل الهامة في المحافظة على تاريخ الجزائر، وبالتالي على الذاكرة الجماعية للأمة.

وفي انتظار تحقق هذه الغاية، هناك حلول أخرى أمام الباحثين الجزائريين لأن العديد من مصادر تاريخ الجزائر تبقى موزعة على عدد من دور الأرشيف والمحفوظات في عدد من البلدان، والتي نستطيع من خلالها على الأقل الاطلاع أو تصوير جزء من هذه الوثائق أو المخطوطات.

لقد لفت انتباهي وأنا أقوم بزيارة علمية إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة عبد الملك السعدي (تطوان – المغرب)، والتي قادتني بدورها إلى زيارة المكتبة العامة والمحفوظات بنفس المدينة، وجود عدد كبير من المخطوطات الجزائرية أي التي ألفها علماء جزائريون عبر مراحل مختلفة تتوزع ما بين العصور الوسطى والحديثة في الغالب، وبغية الاستفادة والإفادة منها، قمت بتسجيل عناوينها وأرقامها لعلي أقدم بذلك خدمة للباحثين الجزائريين، وتجدر الإشارة بهذه المناسبة إلى أنني مدان بهذا العمل إلى عمال المكتبة العامة والمحفوظات الذين أنجزوا فهرسة عامة لمحتويات المكتبة، والتي لولاها

* أستاذ التاريخ الإسلامي بقسم التاريخ- جامعة مصطفى اسطمبولي- معسكر.

ما اطلعت على محتويات الخزانة، وكذلك إلى كتاب "فهرس مخطوطات تطوان، قسم القرآن وعلومه"، الذي أعده المهدي الدليرو ومحمد بوخبزة، والذي طبع في مطابع الشويخ (ديسبريس) تطوان **1401** هـ/ **1981**م، في جزأين (لكنه لم يشمل جميع المخطوطات).

وفيما يلي عـرض عـام لمخطوطات هذه الخزانة حسب المواضيع:

1 -القرآن وعلومه:

*- "أبيات الأمان في مدح خير عدنان"، تنسب لأبي عبد الله محمد بن علي الخروبي الطرابلسي ثم الجزائري المالكي (ت **963** هـ-**1555**م)[1].

توجد في نسختين، النسخة الأولى تحت رقم **701**م، والنسخة الثانية رقم **518**م.

*- "الطراز في شرح ضبط الخراز" (شرح القسم الثاني مـن مورد الظمـآن، الخـاص بضبط كلمات القرآن) تـأليف أبي عبد الله محمد بـن عبد الجليل التنسـي (ت **899** هـ/ **1494**م)[2] في ثلاث نسخ، النسخة الأولى رقم المخطوط **316**م، والنسخة الثانية رقم **148**م، والنسخة الثالثة لم يشر إلى رقمهـا.

*- "تقييد في رسم الأئمة القراء السبعة"، لمحمد التلمساني رقم المخطوط **853**م.

*- "شرح الطالب في أسنى المطالب" (شرح على القصيدة الغراميـة-غرامي صحيح في ألقاب الحديث)، لأبي العباس أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب المعروف بشرف الطالب. رقم المخطوط **532**م.

2- التصـوف:

*- "رسالة في مدح الشيخ الدرقاوي"، لمؤلفه عبد الرحمن الرحماني، وهو يقع ضمن مجموع، رقم المخطوط **458/4**.

*- "مناقب العربي الدرقاوي"، لمؤلفه محمد بن حمزة، ويقع ضمن مجموع، رقم المخطوط **425**

*- "الدرة الثمينة السنية في شرح أصول الطريقة الشاذلية"، لمؤلفه الخروبي الطرابلسي ثم الجزائري، ضمن مجموع، رقم **99**.

*- "رائية في زيارة أرباب التقى" (زيارة أربـاب التقى بـرهم يرى)، لإبراهيم التازي[4]، ضمن مجموع، رقم **826**.

*-"رسائل" لأحمد التيجاني، ضمن مجموع، رقم **659**.

*-"روضة المحب الفاني فيما تلقيناه من أبي العباس التيجاني"، رقم **460/5**.

*-"شرح أبيات: رأيت ربي بعين قلبي" لمحمد بن علي السنوسي [5] رقم 826.

*-"السلسبيل المعين في الطرائق الأربعين" لمحمد بن علي السنوسي، رقم 28.

*-"أرجوزة في عيوب النفس"، وتقع ضمن مجموع، رقم المخطوط 874.

*-"أصول التصوف" ويقع ضمن مجموع، رقم 874.

*-"الأنفاس الزكــية في شرح الحكم العطائية"، رقم 278.

*-"تائيه في التصوف"، ضمن مجموع، رقم 656.

*-"تحفة المريد وروضة الفريد وفوائد أهل الفهم السديد"، نسختان، رقم 452 و871.

*-"رسالة في أصول الطريقة"، ضمن مجموع، رقم 520.

*-"نكــت على منظومة المباحث الأصلية"، ضمن مجموع، رقم 768.

هــذه المــؤلفات الأخيرة هي من تألــيف أحمد زروق الفاسي البرنسي المتوفى بمسراتة بليبيـــا، والذي عاش فترة طويلة من حياته بالجزائر. [6]

3- العقائد والأصول والتوحيـــد:

*-"شرح رسالة في الأصول" لمحمد الخروبي، ضمن مجموع رقم المخطوط 874.

*-"مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول" لمحمد التلمساني، ضمن مجموع 866.

*-"حقائق التوحيد المشتملة على معرفة العقائد" لمحمد السنوسي[7] ضمن مجموع 589.

*-"عقيدة محمد السنوسي"، ضمن مجموع رقم 589.

*-"عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد" لمحمد السنوسي رقم 643.

*-"المقدمة" لمحمد السنوسي، ضمن مجموع، رقم 535.

4- علم الفلك:

*-"تقييد في أقسام الأجرام" لمحمد السنوسي، ضمن مجموع رقم 826.

*-"شرح بغية الطالب في علم الأسطرلاب"، محمد السنوسي، رقم 373.

*-"شرح أرجوزة ابن أبي الرجال في الأحكام النجومية" لأحمد بن قنفذ، ضمن مجموع، رقم 304 أو 364 (صعوبة قراءة الرقــم).

5- المنطق

*-"شرح المختصر في المنطق" لمحمد السنوسي، ضمن مجموع، رقم 152.

*-"مختصر في المنطق" لمحمد السنوسي، ضمن مجموع رقم 152 ورقم 890.

6- النوازل والفتاوى:

*-"أسئلة وأجوبة في القدر" لأحمد الونشريسي [8]، ضمن مجموع رقم 447.

*-"أسئلة وأجوبة في مواضيع شتى" لعبد القادر الجزائري، رقم 830.

*-"نوازل المازوني"، ضمن مجموع رقم 555.

7- مواضيع شتى من تفسير وآداب وسياسة وغيرها:

*-"تفسير سورة القدر" لمحمد بن يوسف السنوسي، ضمن مجموع، رقم المخطوط 739.

*-"نزهة الألباب الجامعة لفنون الآداب" لسعيد العقباني [9]، رقم 898/87.

*-"ميمية في تقلبات الزمان" لسعيد العقباني، 256/85.

*-"منظومة في منازل السنة" لأحمد بن زكري [10]،ضمن مجموع، رقم 26.

*-"رياض الصالحين وتحفة المتقين" لعبد الرحمن الثعالبي [11]، ضمن مضمون مجموع، رقم 443.

*-"حقائق وحدود" لعبد الرحمن الثعالبي، ضمن مجموع رقم 456/3.

*-"العلوم الفاخرة في النظر في أحوال الآخرة" لعبد الرحمن الثعالبي، رقم 346.

*-"واسطة السلوك في سياسة الملوك" لموسى بن يغمراسن [12]، ضمن مجموع، رقم المخطوط 256.

*-"رسالة في الفرائض" لابن مرزوق التلمساني [13]، ضمن مجموع، رقم 331.

*-"منظومة في المواريث" لأبي إسحاق التلمساني، ضمن مجموع، رقم 449.

*-"غنيـة المعاصر والتالي في شرح وثائق الفشتالي"، أحمد السنوسي، رقم 580.

*-"المنهج الفائق" لأحمد الونشريسي، ضمن مجموع رقم 128و604و654.

*-"الدرر المنثورة وضم الأقوال الصحيحة المأثورة" لأحمد الونشريسي، ضمن مجموع رقم 147.

*-"إيضاح المسالك إلى قواعد مالك" لأحمد الونشريسي، ضمن مجموع رقم 619

لقد عالجت هذه المؤلفات المخطوطة مواضيع شتى من فقه وحديث وتصوف وعلم القراءات والفلك والمنطق والسياسة والتفسير وغيرها. ويعود أغلبها إلى علماء كبار عرفهم المغرب الأوسط (الجزائر)، وبخاصة خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين (ق14-15م)، ولا تزال أغلب هذه المؤلفات مخطوطة ما عدا القليل منها الذي تم تحقيقه.

وفي الأخير آمل أن يجد الباحث في هذا التراث الضخم ما يحفزه على البحث والدراسة، وبالتالي المساهمة في إثراء المكتبات الوطنية.

الهوامش:

1-"محمد بن علي الخروبي الطرابلسي (أو الصفاقسي) الجزائري المالكي، أبوعبد الله: فقيــه الجزائر في عصره. دخل مراكش سنة 959هـــ سفيرا بين سلطان آل عثمان والأمير أبي عبد الله الشريف، للمهادنة بينهما. وتوفي بالجزائر (963هـــ). له مؤلفات، منها كتاب في "التفسير"و"الحكم الكبرى-خ"و"شـــرح كتاب عيوب النفس ومدأو تما-خ"."خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الحادية عشر، 1995، المجلد السادس، ص270.

ومما جاء في التعريف به كذلك :"قام شرح أستاذه أحمد زروق أصول الطريقة وعيوب النفس، كما ألف بدوره كتبا منها

الشارقة فيما لنا من أسانيد المغاربة والمشارقة" و"التحفة في أو ائل الكتب الشريفة" الزركلي، المرجع السابق، المجلد السادس، ص 299.

6- أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي، أبو العباس، زروق (846-899هـ/1442-1493هـ): فقيه محدث صوفي. من أهل فاس "بالمغرب" تفقه في بلده وقرأ بمصر والمدينة، وغلب عليه التصوف فتجرد وساح، وتوفي في تكرين (من قرى مسراته، من أعمال طرابلس الغرب). له تصانيف كثيرة يميل فيها إلى الاختصار مع التحرير، وانفرد بجودة التصنيف في التصوف. من كتبه "شرح مختصر خليل" في فقه المالكية، و"النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية –ط" و"القواعد –ط" في التصوف و"إعانة المتوجه المسكين، على طريقة الفتح والتمكن –خ"... وله عدة شروح للحكم العطائية...و"الجنة، للمعتصم من البدع بالسنة" و"البدع التي يفعلها فقراء الصوفية" مئة فصل، و"الكناشة" و"رحلة" و"شرح رسالة أبي زيد القيرواني–ط"..."المرجع نفسه، المجلد الأو ل، ص91.

7- محمد السنوسي، راجع رسالتنا السالفة الذكر، ص ص210-216.

8- أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي أبوالعباس (834-914هـ/1430-1508م): فقيه مالكي، أخذ عن علماء تلمسان، ونقمت عليه حكومتها أمرا فانتهبت داره وفر إلى فاس سنة 874 هـ فتوطنها إلى أن مات فيها، عن نحو80 عاما. من كتبه "إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك –خ" و"المعيار المعرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس وبلاد المغرب–ط" اثنا عشر جزءا، و"القواعد" في فقه المالكية، و"المنهج الفائق، والمنهل الرائق في أحكام الوثائق–ط" بفاس، و"غنية المعاصر والتالي على وثائق الفشتالي–ط"و"إضاءة الحلك في الرد على من أفتى بتضمين الراعي المشترك–ط" رسالة صغيرة، وكتاب "الولايات في مناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية–ط" مع ترجمة فرنسية. وله اختصارات، منها "المختصر من أحكام البرزلي –خ" صغير، في الرباط (المجموع 263ق) و"الفروق في مسائل الفقه،..." المرجع نفسه، المجلد الأو ل، ص269.

9- سعيد بن محمد العقباني : "سعيد بن محمد بن محمد بن محمد العقباني التلمساني إمامها وعلامتها، ذكره ابن فرحون في الأصل، وقال : إنه فقيه في المذهب، متفنن في علوم... ولي قضاء الجماعة ببجاية في زمن أبي عنان، والعلماء يومئذ متوافرون، وولي أيضا قضاء تلمسان، وله في ولاية القضاء ما ينيف على أربعين سنة. وألف شرح الحوفي لا نظير له، وشرح جمل الخونجي، وتلخيص ابن البنا، وقصيدة ابن ياسمين في الجبر والمقابلة، والعقيدة البرهانية، وتفسير سورة الفتح أتى فيه بفوائد جليلة... وقال الونشريسي في وفياته : مولده بتلمسان عام عشرين وسبعمائة (720)، وتوفي عام أحد عشر وثمانمائة (811)...". الحفناو ي أبوالقاسم محمد، تعريف الخلف برجال السلف، مؤسسة الرسالة، المكتبة العتيقة، الطبعة الثانية، تونس 1405هـ/1985م، القسم الثاني، ص 161-162.

10- أحمد بن زكري (ت 899هـ/1493م) : راجع ترجمته عند عادل نويهض، معجم أعلام من صدر الإسلام حتى القران العشرين، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأو لى، 1971، ص 40-41. وللمزيد يمكن مراجعة مقالة الدكتور جيلالي صاري : "أضواء على حياة وتراث أبي العباس أحمد بن محمد زكري التلمساني" مجلة الثقافة، العدد 90 المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1406هـ/1985م، ص ص 87-96.

11- عن عبد الرحمن الثعالبي (ت 875هـ) راجع رسالتنا للماجستير السالفة الذكر، ص ص 202-209.

12- موسى بن يغمراسن : المشهور بأبي حمو موسى الثاني، ولقد ألف فيه الدكتور عبد الحميد حاجيات كتابا بعنوان أبي حمو موسى الثاني.

13- لم نتبين أي المرازقة ألف هذه الرسالة، وللإطلاع على عائلة المرازقة يمكن العودة إلى مقدمة تحقيق كتاب المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تأليف ابن مرزوق التلمساني، تحقيق ماريا خيسوس بغيرا، تقديم محمود بوعياد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 32-33.

الحسن بن باديس القسنطيني (701-787هـ/1301-1385م)

د. محمد بن معمر

تمهيد: كانت مدينة قسنطينة خلال القرن 8هـ/14م التي نحن بصدد دراسة علم من أعلامها، بمثابة عاصمة جهوية في القسم الغربي من إفريقية التابع للمملكة الحفصية. وكان سكانها من الحضر وهم الكثرة الغالبة، ويشمل هؤلاء العائلات القديمة التي استوطنت المدينة منذ أحقاب، والعائلات الحضرية الطارئة من الأندلس وبجاية وتونس وغيرها، إضافة إلى العناصر اليهودية أيضا.

ونظرا لأهمية المدينة إستراتيجيا في غرب إفريقية، فقد ظهرت فيها عائلات غنية وثرية وذات مكانة إجتماعية مرموقة، ومن أشهرها عائلة ابن فكون, وابن بجاوي, وابن جلول، وباشا تارزي، وابن باديس, وابن حسن وغيرها[1]. وكانت هذه العائلات الكبرى وذات النفوذ الأقوى متنافسة فيما بينها، حول نفوذها وامتيازاتها المتصلة بمرتبتها، باعتبارها الطبقة النبيلة في المدينة.

وللتدليل على هذه المنافسة لا بأس من الإشارة إلى تلك النادرة التي أوردها ابن قنفذ في كتابة الفارسية ومفادها أن الملك الحفصي أبا زكريا في آخر ق 7هـ/13م مرض مرة بقسنطينة، وبعد شفائه قدم إليه وفد من أهل بجاية للهناء، يرأسهم الفقيه أبو العباس الغبريني. ولتطييب خاطر أهل قسنطينة برآسة الفقيه ابن الديم طلب منهم الحاجب السماح لوفد بجاية بالدخول قبلهم على الملك باعتبارهم ضيوفه فقبلوا ذلك. ودخل الجميع على هذا الترتيب: آخر البجائيين أول القسنطينيين. ولكن الوفد البجائي دخل بوقار وأدب مع قاضيه ورئيسه، في حين دخل القسنطينيون وهم يتزاحمون مع قاضيهم كأحدهم، وكل واحد يريد أن يكون الموالي للملك في

---

*-أستاذ محاضر في تاريخ المغرب الإسلامي-قسم الحضارة الإسلامية- جامعة وهران.

جلوسه، وهو الأمر الذي علق عليه الفقيه البجائي حين قال للقاضي ابن الديم: "رأيت أدب أهل بلدنا معي، وأنت لا وقار لك مع أهل بلدك"؛ فقال له قاضي قسنطينة: "السبب في ذلك أن فقهائكم محدثون ببلدكم، وهؤلاء كل بيت ترى أنها أرفع من الأخرى بأصالتهم في بلدهم وقدم نعمتهم"؛ فسكت القاضي الغبريني كالنادم في قوله[2].

وإذا كانت هذه المنافسة بين العائلات القسنطينية وترفع الواحدة عن الأخرى لا تخلو من سلبيات، فإن من أكبر إيجابياتها أنها وفرت للمدينة والبلاد مجموعة كبيرة من الأدباء ورجال الدين وأعلام الثقافة والفكر. ولعل عائلة ابن باديس واحدة من تلك العائلات التي أنجبت ثلة مباركة من هؤلاء العلماء العاملين.

العائلة الباديسية في قسنطينة:

عائلة مدنية ثرية وذات تاريخ حافل بالعلم والجاه الاجتماعي.والروحي في قسنطينة. وأول حضور سجلته لنا المصادر لأفراد هذه العائلة في قسنطينة هو ما ذكره العبدري صاحب الرحلة حين دخلها سنة 688هـ؛ فقال: "ولم أر بها من ينتمي إلى طلب، ولا من له في فن من فنون المعارف أرب، سوى الشيخ أبي علي حسن بن القاسم بن باديس، وهو شيخ من أهل العلم يذكر فقها ومسائل ذو سمت وهيئة ووقار، وليس في البلد من يذكر بعلم سواه البتة"، إلى أن يقول: "وسألته عن الأديب ابن الفكون فذكر لي أنه أدركه وهو طفل صغير، ولم يحفظ له مولدا ولا وفاة[3].

يتضح من نص العبدري أنه حين دخل قسنطينة في حدود سنة 688هـ أو 689هـ، (1290/1289م) وجد ابن باديس في سن الشيخوخة، ويبدو أنه قد عمر طوال القرن السابع الهجري/13م، وهو ما يفهم من سؤال العبدري له عن الأديب ابن الفكون الذي مات بعد سنة 602 هـ بقليل، وقد أدركه ابن باديس وهو طفل صغير، كما يستنتج أن شهرة ابن باديس العلمية قد غطت معاصريه في قسنطينة خلال هذا القرن بل إنه كان وحيد عصره حسب العبدري.

كما ذكرت النصوص التاريخية وكتب التراجم شخصية أخرى من العائلة الباديسية عاشت خلال القرن 8هـ/14م، وهي موضوع هذه المقالة، ولكن الملفت للانتباه هو أن شخصية القرن 8هـ/14م تحمل نفس الاسم والكنية التي حملها شيخ القرن 7هـ/13م الذي ذكره العبدري في رحلته، وهو الأمر الذي قد يثير اللبس حول الشخصيتين مع فارق الزمن بينهما.

ولكن بالاعتماد على ابن قنفذ[4] في وفياته يمكننا إزالة هذا اللبس، فهو حين أشار إلى علم آخر من أعلام العائلة، وهو حسن بن خلف الله ابن حسن ابن أبي القاسم ابن باديس؛ والذي أرخ وفاته بسنة 784 هـ، قال عنه: إنه ابن عم وابن خالة الشخصية التي نحن بصدد ترجمتها؛ والتي حملت نفس اسم وكنية شخصية ق 7هـ/13م، مع العلم أن الاثنين كانا متعاصرين، فقد مات الأول سنة 784هـ/1382م ومات الثاني سنة 787هـ/1385م، وعليه فإن ذلك يقتضي أن يكون نسب صاحبنا بهذا الشكل: حسن ابن أبي القاسم بن الحسن ابن أبي القاسم بن باديس. أي أن الأول هو الجد والثاني هو الحفيد، وما أكثر الأمثلة في هذا المجال عند العائلات والبيوتات العريقة.

أبو علي حسن بن باديس صاحب هذه الترجمة:

جاء في وفيات ابن قنفذ عن ابن باديس هذا ما يلي: توفي سنة 787هـ شيخنا الفقيه القاضي الشهير المحدث أبو علي حسن ابن أبي القاسم بن باديس, روى عن ناصر الدين المشذالي, وابن غريون البجائي, وابن عبد الرفيع القاضي وغيرهم, وفي الأخير عن صلاح الدين العلائي المقدسي, وخليل المكي, وابن هشام النحوي صاحب المغني, وأخبرني عن ابن هشام هذا أنه قال: "ختمت عليه ألفية ابن مالك ألف مرة على ما أخبره, وكانت ولادته سنة 701هـ, له تقاييد منها شرحه لمختصر السير لابن فارس وأدرك في حداثة سنة من المعارف العلمية ما لم يدركه غيره في كبر سنة, ولغلبة الانقباض عليه قل النفع به لمن أدرك حياته"[5]

هذا كل ما نملكه من معطيات عن ابن باديس خصوصا في مرحلة الشباب والدراسة، وهي المادة التي اعتمدها دون زيادة أو نقصان من جاء بعد ابن قنفذ كصاحب نيل الابتهاج, وصاحب تعريف الخلف.[6] وقد ساعدنا النص في تحديد ولادة ابن باديس وسنة وفاته وهو حرص من ابن قنفذ باعتباره شيخه بخلاف كثير من الشخصيات التي ساد الغموض تواريخ الميلاد والوفاة لديها في عصور لم يكن أهلها يحرصون على مثل هذه الأمور. كما أشار النص إلى الشيوخ الذين تتلمذ عليهم صاحبنا, والنباهة والحذق والنبوغ وهي الصفات التي تحلى بها في حداثة سنة وهو يطلب العلم, وما ختمه لألفية ابن مالك على شيخه ابن هشام ألف مرة إلا دليل على ذلك, مع التنبيه إلى حالة نفسية كان يعاني منها ابن باديس وحرم بسببها طلبته من منافعه العلمية وهي الانقباض.

ولم يشذ ابن باديس عن أهل عصره، فقد خضع في تعلمه للمناهج السائدة آنذاك و المتمثلة في حفظ القرآن، وألفية ابن مالك في ميدان اللغة، ثم التبحر في علوم الفقه لما له من علاقة بحياة الناس اليومية من جهة, ولأن تعلمه كان يؤهل لتقلد الكثير من المناصب الدينية كالقضاء مثلا. وهو ما يفهم من نص ابن قنفذ الذي أشار إلى ابن باديس بقوله القاضي الشهير المحدث. ولم يكن ابن باديس قاضيا فحسب، بل ثمة مجالات أخرى نبغ فيها، وفيما يلي المجالات المعرفية والمناصب التي تقلدها ابن باديس.

هل كان ابن باديس مؤرخا ؟

قد نكون مغالين إذ قلنا أن ابن باديس كان مؤرخا بأتم ما للكلمة من معنى، رغم مساهمته في هذا المجال. فهو تخصص تترجمه أعمال من يحمل هذه الصفة مع تطبيق المنهج الخاص بهذه الوظيفة. وكلما كان صاحب هذا التخصص ناجحا في عمله كلما كان معدودا من المؤرخين الكبار. ولعل القرن الذي نحن بصدد الحديث عنه قد عرف واحدا من عمالقة التاريخ في فترة الانتقال من العصر الوسيط إلى الحديث، ألا وهو ابن خلدون (**732-808**هـ)

وقد غطى ابن خلدون بشهرته ونظرياته في العلوم الاجتماعية سابقيه ومعاصريه ولاحقيه، ولم يلد المغرب الأوسط مع الأسف خلال هذه الحقبة مؤرخا كبيرا كابن خلدون. ولكن ذلك لم يعدم وجود مؤرخين عرفهم هذا القرن (**8**هـ) وإن لم يرقوا إلى مستوى ابن خلدون . ومنهم ابن قنفذ القسنطيني (**740-810**هـ) تلميذ صاحب هذه الترجمة، ومن إنتاجه التاريخي، الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، وأنس الفقير وعز الحقير، والوفيات. وكذلك ابن مرزوق الجد (**711-781**هـ) صاحب "المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن" أي أن بطل تاريخ ابن مرزوق هو الأمير أبو الحسن المريني.

وإلى جانب هؤلاء ساهم ابن باديس القسنطيني في مجال التاريخ بتأليف واحد سماه "فرائد الدرر وفوائد الفكر في شرح المختصر" ولكنه مات دون أن يكمله. وهو شرح لكتاب السير المختصر لصاحبه احمد بن فارس الرازي. وقد تناول ابن باديس في شرحه سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وتاريخ الصحابة.

وقد علق الدكتور سعد الله على إنتاج ابن باديس وتلميذه ابن قنفذ التاريخي قائلا: "وإذا كان ابن باديس مقلا في أثاره التاريخية، فإن ابن القنفذ كان مكثرا وتناول في كتاباته موضوعات محلية (أو وطنية بلغة اليوم) وليست عامة (أو إسلامية) كما فعل شيخه ابن باديس [7].

إن قلة آثار ابن باديس التاريخية هي التي جعلتنا نتحفظ في نعته بالمؤرخ رغم هذه المساهمة، لأن الرجل كان فقيها أكثر منه مؤرخا، وحتى مساهمته التاريخية قد خصصها لسيرة النبي وأصحابه خدمة لتوجهه ولم يؤرخ لملك أو سلطان أو أمير على غرار معاصريه كابن قنفذ في الفارسية وابن مرزوق في المسند.

ابن باديس قاضيا :

اكتفى ابن قنفذ في روايته المقتضبة التي ذكرناها آنفا، بوصف ابن باديس بالقاضي الشهير دون أن يعطينا التاريخ الذي تولى فيه ابن باديس القضاء ولا المكان الذي استقضي فيه. ولكنه حين أشار إلى شيخه الباديسي الآخر ابن عم صاحب الترجمة في أنس الفقير قال عنه أن وفاته كانت سنة 784هـ وهو قائم على خطة القضاء بقسنطينة(8)، مما يوحي بأن الأسرة الباديسية كانت تستأثر بخطة القضاء في قسنطينة في القرن 8هـ .

أما صاحب هذه الترجمة فقد أورد بشأنه في ميدان القضاء، الزركشي في تاريخ الدولتين ما يلي: وفي آخر ربيع الأول من سنة 778هـ/1377م توفي قاضي الجماعة بتونس الفقيه الحافظ أبو العباس احمد بن محمد بن قاسم بن محمد بن حيدرة فتولى بعده قضاء الجماعة الفقيه أبو علي الحسن بن أبي القاسم بن باديس القسنطيني. ثم قال عنه في أحداث سنة 781هـ/1380م أنه في أواخر صفر من هذه السنة استعفى الفقيه أبو علي حسن بن باديس وقدمه ببلده قسنطينة، وقدم الفقيه أبا عبد الله محمـــد بن علي البلوي القطان لقضاء الجماعة بتونس.(9)

حسب الزركشي فإن الذي تولى قضاء الجماعة بتونس حاضرة الحفصين بعد موت ابن حيدرة هو القاضي ابن باديس واستمرت ولايته على قضاء الجماعة أزيد من ثلاث سنوات، إلى أن طلب هو الإعفاء من هذا المنصب ولم يعزل عنه. وكان ذلك على عهد السلطان الحفصي أبي العباس أحمد (773-796هـ) (1370-1394م) وهو من مواليد قسنطينة سنة 729هـ/1329م، وهو المقصود في نص الزركشي بأمر التعيين والتقديم فيما يخص القضاة. وقد لاحظ برنشفيك أن جميع قضاة الجماعة تقريبا في العهد الحفصي كانوا من أبناء البلاد، فخلال ق13م كانوا من تونس والمهدية وصفاقس وتوزر وقابس وطرابلس، وخلال القرنين 14 و 15 م وبالخصوص منذ عهد ابي العباس امتدت منطقة انتداهم إلى الناحية الغربية فشملت أولا وقبل كل شيء مدينة قسنطينة التي انطلق منها ذلك السلطان نفسه للإستلاء على تونس(10).

إن ارتقاء ابن باديس إلى منصب قاضي الجماعة بعاصمة المملكة الحفصية يحمل أكثر من دلالة. ومن خلال تعريفنا لهذا المنصب وإبراز أهميته يمكننا إدراك المكانة والشهرة التي كان يحضى بها ابن باديس في أوساط المملكة في عصره. لقد كان قاضي الجماعة الممثل لأعلى سلطة دينية في كامل البلاد، ويوجد على رأس أصحاب الوظائف الدينية في العاصمة، وكان بمثابة قاضي القضاة في المشرق. ونظرا لأهمية هذه الخطة فإن صاحبها كان يعتبر كما هو الحال في سائر البلدان الإسلامية من أبرز كبار رجال الدولة، وأن تولي هذا المنصب كان في حد ذاته شرفا كبيرا. ويعتبر تتويجا لحياة إدارية ناجحة. وكانت للقضاء هيبته وللقاضي مكانته ليس لدى الخاصة فحسب بل لدى العامة على حد سواء.

وكان يوجد إلى جانب قاضي الجماعة بالعاصمة قضاة محليون يتولون القضاء في مدن المملكة المختلفة، ومن دون شك فإن ابن باديس وقبل أن يتولى قضاء الجماعة سنة 778هـ قد مارس خطة القضاء في قسنطينة وهو ما بخلت علينا المصادر بذكره، إذ لا يمكن أن يتولى ابن باديس قضاء .الجماعة بدون رصيد يرتكز عليه وتجربة في ميدان القضاء يعتد بها. ومما يؤسف له أيضا وفي غياب النصوص التاريخية فإننا لا نعرف الطريقة التي اتبعها.ابن باديس في ميدان القضاء أو مواقفه من السلطة السياسية في هذا المجال وعن السبب الذي دفعه إلى طلب الإعفاء واعتزال منصب قاضي الجماعة بتونس العاصمة. فهل هو رفض للضغوط التي قد يتعرض لها أي قاض في هذا المنصب؟ أم هو تعفف وهروب من المسؤولية ؟ سيما وأنه كان ذا ميول صوفية.

الاتجاه الصوفي عند ابن باديس: لقد ظهر التصوف في المشرق الإسلامي ثم انتقل إلى بلدان المغرب الإسلامي والأندلس وانتقلت معه حياة الزهد والتقشف وازدهرت في الربط والمساجد والزوايا وبرز أقطاب التصوف أمثال أبي مدين شعيب الغوث دفين تلمسان (ت 594 هـ) وأبي الحسن الشاذلي (ت 656هـ) وعبد السلام بن مشيش (ت 624هـ) وقد ترك هؤلاء آثارا هامة في ميدان التصوف خلال القرنين 6 و 7هـ/ 12 و 13م.

ولقد أصبح المغرب الأقصى في النصف الأول من القرن 15م/9هـ هو الذي يسترعي على وجه الخصوص انتباه مؤرخ الحركة الصوفية في الشمال الإفريقي. فكما كان الشأن قبل ذلك بثلاثمائة سنة، انطلقت الحركة الصوفية من هناك من جديد مؤثرة في المصير الديني للمغرب الإسلامي بتمامه وكماله[11].

ولعل ذلك كان من أبرز ما ميز القرن 9هـ/15م في المغرب الأوسط (الجزائر) أي ظهور عقيدة المرابط وانتشار الزوايا وافتتاح عهد التصوف العملي, الذي عرف خلال القرون اللاحقة انتشارا واسعا وتطورت الحركة الصوفية إلى ظهور الشيخ والاعتقاد فيه وابتداع الحضرة والأوراد والالتفاف حول الزوايا أو ما يعرف بالطرقية. ولكن الذي يهمنا هو القرن 8هـ/14م الذي كان بمثابة فترة انتقال من صوفية القرنين 6-7هـ/12-13م إلى طريقة ق 9هـ/15م وما بعده، وهو القرن الذي عاش فيه ابن باديس ومن ثم نتساءل عن علاقته بالحركة الصوفية. هناك أدلة تاريخية تثبت أن ابن باديس وإن لم يكن صوفيا صرفا فإنه كان ذا ميول صوفية ومعتقدا في كرامات رجال التصوف، ومن هذه الأدلة أنه كتب قصيدة شعرية يمدح فيها الشيخ عبد القادر الجيلاني ويشيد به ومطلع هذه المنظومة :

ألا سر إلى بغداد فهي منى النفس وحدث بها عمن ثوى بطن الرمس

وتقع القصيدة في 27 بيتا[12].

وتعرف هذه القصيدة أو المنظومة بالسينية وبالنفحات القدسية، وقد وضع عليها ابن باديس نفسه شرحا سماه اللمحات الأنسية، كما تبارى بعض العلماء في شرحها وتقليدها والتبرك بها.

ومن الأدلة على إعتقادات ابن باديس الصوفية، ما ذكره تلميذه ابن قنفذ في أنس الفقير في معرض حديثه عن أحد إخوان (أصدقاء) جده لأمه وهو الشيخ الصالح الحاج المبارك الفقيه السالك أبو هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي. حيث يقول : أن ابن باديس لم يعتقد في أبي هادي إلا بعد أن لقي أخيارا بالحرم الشريف تعرف منهم مجاهدته هناك وعبادته وذلك بعد موته– أي أبي هادي–. ويضيف ابن قنفذ قائلا أن شيخه ابن باديس أخبره أن السلطان المريني أبا الحسن أراد أن يبني مدرسة بقسنطينة فتحدث في شراء دار، وقيل له أن أبا هادي قريب العهد بشراء دار وهي الأليق لذلك، فكلف السلطان ابن باديس بالتحدث مع صاحبها ليوليها لأبي الحسن بأي ثمن شاء. ولكن ابن باديس دخل المحلة على السلطان ونسي أمر الدار واشتغل عنه السلطان أيضا ولم يكرر عليه في أمرها فرأى ذلك ابن باديس من بركة أبي هادي كما أخبر ابن قنفذ[13].

وردت في النص إشارتان تفيدان ميول ابن باديس الصوفية. أما الأولى فهي إعتقاده في صوفية وكرامة أبي هادي التي تأكد منها ابن باديس عند رحلته إلى الحج ولقائه بمن تعرفوا على أبي

هادي واطلعوا على عبادته هناك في الحرم، والإشارة الثانية هي أن ابن باديس اعتبر نسيانه لأمر الدار التي كلف بشرائها من أبي هادي وعدم مراجعة السلطان له في أمرها وإلحاحه عليه، إعتبر ذلك من بركة أبي هادي وهو إعتقاد صوفي وإيمان بكرامات الأولياء.

ويستنتج من النص أيضا ان ابن باديس كان أحد وجهاء المدينة في فترة الغزو المريني لإفريقية حين كلفه السلطان بشراء الدار لإقامة المدرسة، ودخوله عليه في المحلة وجلوسه معه، فمن غير المستبعد أن يكون يومها قاضيا لمدينة قسنطينة أو فقيهها سيما وأن الأمر يتعلق بمدرسة للتعليم. أما الغزو المريني لافريقية فقد تم في أوائل سنة 748هـ/1347م حيث إستولى ابو الحسن وهو في طريقه إلى العاصمة الحفصية على مدينة قسنطينة وأقام فيها المدة التي حاول خلالها بناء المدرسة المشار إليها في النص، ثم توجه إلى تونس العاصمة التي إحتلها في نفس السنة، واستمر الإحتلال المريني في إفريقية حتى سنة 750هـ/1349م، وقد هلك السلطان المريني بعد عودته من إفريقية بسنة ونصف تقريبا، وقد ساد الإعتقاد في قسنطينة ان ذلك كان بسبب دعاء أبي هادي عليه والذي طلب منه الرحيل عن إفريقية ورفض.

إن مكانة ابن باديس وجاهه الروحي ونفوذه الاجتماعي وشهرته القضائية في قسنطينة وخارجها تجعلنا نتحفظ في الحكم على ابن باديس بأنه كان صوفيا يعتقد في بركته وكرامته وينظم إليه الأتباع والمريدون كما هو الحال بالنسبة لأقطاب التصوف الذين سبقوه أو جاءوا بعده، غير أن ذلك لا يمنعنا من تأكيد ميوله الصوفية واعتقاده في رجال التصوف اعتمادا على النصوص التي سقناها، وهي النصوص التي جعلت صاحب تاريخ الجزائر الثقافي يحكم عليه بأنه واضع أسس أول مدرسة صوفية في قسنطينة، إلى جانب مدرسة بجاية التي أسسها أحد معاصريه وهو أبو زيد عبد الرحمن بن أحمد الوغليسي البجائي المتوفي عام 786هـ.ومن هاتين المدرستين امتد تيار التصوف إلى باقي مدارس المغرب الأوسط (الجزائر) بعد القرن 8هـ/14م كمدرسة وهران وتلمسان وغيرهما من مدارس القطر[14].

ابن باديس محدثا مالكيا: وردت الإشارة عند ابن قنفذ[15] إلى نعت ابن باديس بالمحدث مرتين، دون أن يعطينا توضيحا لذلك من خلال عرض مؤلفات ابن باديس مثلا وآثاره في هذا الميدان أو طريقته في الحديث وجلساته التعليمية والعلمية إن كانت هناك جلسات، ولم يذكر حتى المذهب الفقهي الذي كان يتبناه ابن باديس ويخضع في عمله القضائي له. ولكن من خلال إستقراء

أحداث وتطورات القرن 8هـ/14م في الميدان ومعرفة شيوخ ابن باديس وطبيعة تكوينهم ومدى تأثيرهم في الأوساط العلمية يمكن تكوين صورة عنه كمحدث مالكي.

فكما هو معلوم فإن بوادر انتعاش المذهب المالكي في إفريقية الحفصية لم تظهر إلا في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م أي بعد زوال مظاهر المذهب الموحدي. وكان ذلك بفضل وتحت تأثير شخصيات تميزت بنفوذها القوي، كأبي القاسم ابن أبي بكر اليمني المعروف بإبن زيتون المولود سنة 621هـ, وشعيب الهسكوري أصيل المغرب الأقصى المتوفي سنة 664هـ والذي أقام بتونس والقيروان كمدرس وقاض.

ومن تلك الشخصيات أيضا أحد شيوخ ابن باديس وهو الفقيه العالم أبو علي ناصر الدين منصور ابن أحمد المشذالي البجائي المتوفي سنة 731هـ عن عمر بلغ 100سنة وهو الذي تعرف خلال رحلته إلى مصر على تلامذة العالم المالكي المصري ابن الحاجب وجلب كتابه المختصر إلى إفريقية وروجه بها. وعليه فإن ابن باديس كان من أوائل المستفيدين من بوادر الإنتعاش المالكي التي عرفها القرن 7هـ/13م من خلال تعلمه على يد المشذالي أحد رواد هذا الإنتعاش.

ومنذ أوائل القرن 8هـ/14م أصبح الفقهاء المالكيون يسيطرون بلا منازع على كافة المؤسسات الدينية الرسمية، ويدرسون المذهب المالكي في المدارس ويشغلون مناصب القضاء في العاصمة وغيرها من مدن المملكة. وقد تولى أحد هؤلاء الفقهاء المالكيين المشهورين وهو أبو إسحاق إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيع المتوفي سنة 733هـ، خطة القضاء في العاصمة وفي الأقاليم خمس مرات متتالية ما بين سنة 699هـ/733هـ، وكان نفوذه قويا في الأوساط الإفريقية في العقود الثلاثة الأولى من القرن 8هـ. وهو أحد شيوخ ابن باديس أيضا، مما يبين المصادر التي استقى منها صاحب وطبيعتها، والمؤثرات التي تعرض لها في بداية تكوينه وتحصيله العلميين. وتحولت بفضل هؤلاء الفقهاء العاصمة الحفصية إلى مركز من أنشط مراكز المذهب المالكي في أقطار المغرب الإسلامي إلى جانب عاصمة الزيانيين تلمسان وحاضرة المرينيين فاس.

إن النجاح الذي حققه المذهب المالكي لدى الأوساط الرسمية في تونس العاصمة خلال ق 8هـ/14م، لم يكن مقتصرا على تونس وحدها بل ساهمت في تحقيقه أقاليم المملكة الحفصية الأخرى ومنها القيروان ومن اقطاب المالكية فيها محمد بن عبد الرحمن القيسي المعروف بالرماح

وعبد الله بن محمد البلوي وكذلك بجاية وقد برز بها فقيه ذائع الصيت وأحد أقطاب التصوف وهو عبد الرحمن الوغليسي.

ويضاف إلى بجاية والقيروان مدينة قسنطينة التي برز بها خلال القرن 8هـ من دون شك ابن باديس كمحدث مالكي ذائع الصيت خلال هذا القرن. وقد أكد شهرته تلميذه ابن القنفذ مرتين في هذا المجال. ومما يؤسف له أيضا أن ما وصلنا من أخبار عن ابن باديس في هذا الميدان ضنينة وتكاد تكون منعدمة وهو الأمر الذي حرمنا من إبراز جوانب هامة في حياة ابن باديس وكشف الغموض الذي يحيط بها.

الهـــــوامش:

(1)-أبو القاسم سعد الله.تاريخ الجزائر الثقافي.الجزائر 1981، ج 1، ص:170

(2)- ابن قنفذ القسنطيني. الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية. تحقيق وتقديم الشاذلي النيفر وعبد الحميد التركي. تونس 1968، ص ص: 148-149.

(3)- العبدري أبو عبد الله محمد. الرحلة المغربية. تحقيق محمد الفاسي. الرباط1968 ص ص 32-33.

(4)- ابن قنفذ القسنطيني. الوفيات. تحقيق عادل نويهض. بيروت 1982، ص: 376

(5)- نفسه. ص ص : 376-377 .

(6)- التنبكي أحمد بابا. نيل الإبتهاج. طرابلس.ط 1. 1989. ص: 160.

(7)- أبو القاسم سعد الله. المرجع السابق. ج 1. ص ص :52-53.

(8)- ابن قنفذ القسنطيني. أنس الفقير وعز الحقير- نشر وتصحيح محمد الفاسي وأدولف فور-. الرباط- 1965-.صص : 92-93

(9)- الزركشي أبو عبد الله محمد. تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية. تحقيق وتعليق محمد ماضور. المكتبة العتيقة تونس.ط 2 1966 .ص: 108 و ص:110.

(10) روبار برنشفيك.تاريخ إفريقية في العهد الحفصي.ترجمة حمادي الساحلي.دار الغرب الإسلامي 1988ج 2.ص 119.

11)- نفسه. ص:357.

(12)- توجد مخطوطة في خزانة الرباط تحت رقم د 583 و د 1641. وقد اطلع عليها سعد الله وقال عنها أن فيها أخطاء فادحة. المرجع السابق. ج 2 . هامش 92. ص:80.

(13)- ابن قنفذ القسنطيني. أنس الفقير. ص:50.

(14)- أبو القاسم سعد الله. المرجع السابق. ج1. ص ص: 79-80.

(15)- ابن قنفذ القسنطيني. الوفيات. ص: 376. وأنس الفقير ص: 50.

الداي علي خوجة وإصلاحاته

(1817 - 1818)

أ/ بوشنافي محمد

عرفت إيالة الجزائر أثناء العهد العثماني (1520–1830)، فترات من الفوضى والاضطرابات ارتبطت بعدم الاستقرار السياسي، مما كان له تأثير مباشر على تدهور الأوضاع العامة[1]. غير أن هذه الحالة لا تنفي وجود محاولات إصلاحية، كان الغرض منها إحداث تغيير شامل على التدهور الذي شهدته الإيالة. ولعل أهم محاولة في القرن الثامن عشر، كانت تلك التي قادها الداي محمد بن عثمان باشا (1766–1791)[2]، وما يعطي لهذه المحاولة الإصلاحية أهميتها، سيادة الاستقرار والهدوء، الذي لم يقتصر على مدينة الجزائر فحسب، بل امتد إلى كامل أنحاء الإيالة، وهذا ما جعل البايات يهتمون في الإصلاح والكفاح، ونعني بذلك الباي صالح (1771–

غير أن أخطر مراحل عدم الاستقرار التي عرفتها إيالة الجزائر، كانت تلك المحصورة ما بين عامي 1798-1830، فخلالها تعرضت إلى غارات أوروبية متواصلة، كانت أخطرها حملة اللورد اسكموث *Lord Exmouth* في عام 1816[6]، أما داخليا فإنها شهدت سلسلة من الثورات الدينية التي قادها جماعة من المرابطين وشيوخ الزوايا ونذكر منها[7] ثورة ابن الأحرش، ثورة درقاوة، الثورة التيجانية. ومما زاد في خطورة وتدهور الأوضاع، أن معظم دايات المرحلة كانوا مجرد أدوات في يد "اليولداش"، وانحصرت مهمتهم في توفير الأموال لدفع أجور الجنود، ومحاولة إرضائهم لتفادي التعرض للقتل، ورغم ذلك فإنه من بين الدايات الثمانية الذين تولوا شؤون الإيـــالة في هذه الفترة قتل منهم الستة الأوائل ما بين عامي 1798-1817 وهم على التوالي:[8] الداي مصطفى باشا (1798- 1805)، الداي أحمد (1805 – 1808)، الداي مصطفى باشا الغسال (1808-1809)، الداي حاج علي باشا (1809-1815)، الـــداي محمد باشا 1815)، الداي عمر باشا (1815-1817)، وبالتالي فإنه لم ينج من سطوة الانكشارية إلا الـــداي عـــلي خوجـــة (1817-1818) الذي فتك به الطاعون، والداي حسين الذي وقع على معاهدة الاستسلام مع فرنسا في 5 جويلية 1830م ثم غادر الجزائر.

يشكل عهد الداي علي خوجة (1817-1818)، أهم فترات هذه المرحلة، ففي ظل الظروف السابقة الذكر، استطاع أن يستولي على الحكم، ويطبع عهده بمجموعة من الإصلاحات والقرارات الهامة، خاصة وأنه كان يتوفر على مؤهلات مكنته من ذلك، ومنها العلم، ولهذا أطلق عليه اسم خوجة (كاتب) وتذكر المصادر أنه كان شديد الذكاء، يحسن معاملة الغير، غير أنه كان سريع الغضب كذلك[9].

كان علي خوجة من بين المساهمين في عزل الداي عمر باشا ثم قتله في عام 1817، وحتى يضفي على هذه الحركة الانقلابية طابعا شرعيا، بعث برسالة إلى السلطان يبرر فيها هذا الانقلاب، ويتهم سابقه بالاستبداد وسوء تسيير شؤون الإيالة، إلى جانب صرف أموال الخزينة في مشاريع لا فائدة منها[10]، ويظهر أن ديبلوماسيته نجحت في إقناع السلطان والحصول على مباركته.

ما تجدر الإشارة إليه أن علي خوجة شرع في تطبيق إصلاحاته بمجرد جلوسه على كرسي الحكم، فبعد مبايعته من طرف الديوان والجنود والأعيان, كان أول عمل قام به أن أرجع الهيبة إلى منصب الداي, كما فرض الطاعة والانضباط بين الإنكشارية, ولعلمه برد فعل "اليولداش" الرافض لهذه الإصلاحات, أحاط نفسه بفرقة من الحرس الخاص تتكون من مائتي جندي لا تفارقه أبدا, كما

أحدث تعديلات هامة وعميقة في الحكومة, بعزل بعض الموظفين وقتل بعضهم الآخر, وتعيين من يثق بهم في هذه المناصب, كحسين خوجة الذي عينه في منصب خوجة الخيل[11].

غير أن أهم قرار بادر الداي علي خوجة إلى اتخاذه, تمثل في نقل مقر الحكم من قصر الجنينة القريب من ثكنات الجنود إلى حصن القصبة في أعالي مدينة الجزائر, وهو مكان استراتيجي مكنه من التحكم في المدينة, وخاصة الثكنات التي اعتبرت مصدرا للفوضى والانقلابات[12], بالإضافة إلى ما سبق يمكن أن يكون لهذا العمل أهداف إستراتيجية وأمنية منها إبعاد مركز الحكومة عن الخطر الخارجي خاصة بعد قصف عام 1816م. ويذكر الزهار أن عملية الانتقال تمت في يوم جمعة بعد صلاة المغرب وبمساعدة أهل الصنائع لمدينة الجزائر دون علم الجنود[13]. ومهما يكن من الأمر فإن علي خوجة بهذا القرار عبر عن دهاء سياسي, حيث أن هذا الانتقال لم يمثل تغييرا بسيطا في مقر الحكم, بل تعداه ليصبح تحولا سياسيا هاما في فترة كانت الإيالة تعيش مرحلة حرجة.

ومما زاد في أهمية هذه التحولات, تخلي علي خوجة عن الاعتماد على الجيش الإنكشاري, بعدما أوقف جلب المتطوعين من المشرق, وقام بتكوين فرقة محلية تضم ألفين من سكان منطقة القبائل, وستة آلاف من الكراغلة (أبناء عبيد السلطان) الذين أبعدوا لفترة طويلة من الزمن عن الوظائف المدنية والعسكرية السامية, ومن بين المهام التي أوكلت إليهم حراسة مقر الحكم الجديد وخزينة البايلك[14], التي كثيرا ما كانت تتعرض للنهب من طرف الإنكشارية.

لم يكن علي خوجة يثق كثيرا في الجنود الإنكشارية, ولهذا وضع بينهم الجواسيس ليطلعوه على أخبارهم, مما جعله يتعرف على كل خططهم ومؤامراتهم, ومن ذلك أنه استطاع اكتشاف محاولة تمرد بين الجنود, فقام بالتخلص من المدبرين للاضطراب, ثم أصدر قرارا بحل فرقة الإنكشارية وفرض الطاعة بين جنودها, أما الرافضون للإصلاحات فقد سمح لهم بمغادرة الجزائر والعودة إلى أوطانهم, وكان من نتائج هذا القرار أن غادرت مائتي عائلة المدينة متوجهة نحو تونس أو طرابلس الغرب والأناضول[15] وللتخلص من الجنود المثيرين للفوضى, جمعهم في إحدى المرات وأرسلهم لمواجهة القبائل الثائرة, ثم أتبعهم بفرقة أخرى من الجيش قتلت الكثير منهم وأبعدت الباقي عن المدينة[16], ويظهر أن هذا العمل ساهم في إبعاد خطر الإنكشارية أو على الأقل إضعافه.

لم تقتصر إصلاحات علي خوجة على المجال السياسي والعسكري, بل امتدت إلى ميادين أخرى, ومن ذلك محاربته لظاهرة البغاء التي انتشرت بين الجنود, حيث طرد النساء الباغيات من داخل الثكنات, بل وحتى من مدينة الجزائر كلها وأرسلهم إلى شرشال, كما منع شرب الخمر وأغلق الحانات, وفرض الانضباط والتمسك بتعاليم الدين الإسلامي, وفي هذا المجال يذكر الزهار أنه: "أمر بإبطال الزنا والخمر, ومن وجدوه مخمورا أو زانيا, يبعث به للقاضي لإجراء الحد الشرعي, وأمر الناس بالصلاة مع الجماعة, ونادى مناديه: أن من يبقى بدكانه بعد الآذان, فلا يلومن إلا نفسه"[17]. أما لكسب تأييد السكان والتفافهم حوله, فإنه قام بتخفيض أسعار المواد الغذائية, غير أنه سرعان ما تخلى عن قراره بعدما عرفت المدينة ندرة في هذه المواد كادت أن تؤدي إلى مجاعة خطيرة[18].

لا شك أن هذه الإصلاحات أفقدت الإنكشارية كثيرا من الامتيازات التي تمتعت بها لفترة طويلة من الزمن، ونتيجة لذلك أعلن الجنود الثورة على الباشا الذي استطاع أن يلحق بهم الهزيمة بفضل قوة مدفعيته الموزعة على كل حصون المدينة, وقوة الجيش المحلي المكون من زواوة والكراغلة, أما من نجى من الجنود فقد لجأ إلى محلة الشرق, التي أعلنت العصيان وقررت التوجه نحو مدينة الجزائر لقلب نظام الحكم.

ورغم أن علي خوجة حاول اعتراض هذه القوة المتمردة, بإرسال مبعوثين إلى سكان القبائل لقطع الطريق أمامها عند جبال البيبان (أبواب الحديد) الإستراتيجية, إلا أن الثائرين اجتازوا الممر بسلام, واستطاعوا الوصول إلى مدينة الجزائر في نهاية نوفمبر **1817**, وهناك طالبوا التفاوض مع الداي, غير أن يحي آغا قائد جيشه خيرهم بين الاستسلام بدون شرط أو الحرب[19].

وهكذا عند اندلاع الحرب بين الطرفين, ظهر تفوق القوات المحلية أمام الجيش الإنكشاري, الذي خسر ألفا ومائتي جندي ومائة وخمسين ضابطا, ومن بقي منهم طلب الاستسلام والرحيل إلى أزمير والقسطنطينية, فمنح لهم ذلك[20].

خلاصة القول أن هذه الإصلاحات قد مكنت الداي علي خوجة من ضمان سلامته, حيث مات في فراشه عكس سابقيه, وهذا بعدما أصيب بوباء الطاعون، وذلك يوم الأول من مارس **1818**, وكان قبل وفاته قد عين خليفة له, بعدما أوصى بمنصبه إلى حسين خوجة الخيل[21].

ومهما يكن من أمر فإن المواقف من إصلاحات علي خوجة كانت متناقضة, ففي الوقت الذي يعتبرها أحمد الشريف الزهار محاولة جادة لإعادة الاستقرار داخل الإيالة[22], يعتبر حمدان

خوجة حاكم الإيالة السابق الذكر مجرد رجل مجنون جمع حوله عصابة من الجنود الأشقياء, الذين مكنوه من الوصول إلى الحكم, كما يرى أنه أرتكب الكثير من الجرائم لدرجة القول إنه: "لو عاش لتسبب في خراب الإيالة، ما في ذلك من شك"[23]. ويظهر أن هذا الحكم فيه كثيرا من القسوة, فاعتماد الداي علي خوجة على السكان المحليين, كان يتجه بالإيالة إلى التخلص من هيمنة الجنود الإنكشارية, وتأسيس دولة وطنية تعتمد على قوات محلية, وتنهي امتيازات الإنكشارية, كما أن هذا العمل لم يشكل تغييرا بسيطا في نظام الحكم فحسب, بل كان ثورة شاملة في شكله وجوهره, هذا الحكم الذي انتقل من "جمهورية عسكرية" إلى نوع من الملكية, يكون للباشا فيها السلطة العليا والمطلقة في الإشراف على شؤون الإيالة دون إشراك الإنكشارية أو ديوانهم, مثلما كان عليه الحال سابقا[24].

أما عن مصير الإصلاحات, فإنه بمجرد تولي الداي حسين شؤون الإيالة في 1818، بدأ في التخلي عن سياسة علي خوجة, فأصدر عفوا شاملا في حق الإنكشارية, وألغى كل الإجراءات السابقة, وأعاد فتح الحانات, وسمح للباغيات بالرجوع إلى مدينة الجزائر حيث بنى لهن حيا خاصا بهن[25]. وكان من نتائج ذلك أن عاد الجنود الإنكشارية إلى إثارة الاضطرابات, مما جعله يتعرض لمحاولتين لاغتياله, وقد دفعه هذا الوضع المتردي إلى التحصن في القصبة تحت حراسة مكونة من جنود زواوة, بحيث أصبح لا يخرج منها إلا للضرورة القصوى[26], وبقي الوضع متميزا بالفوضى إلى غاية مجيء الاحتلال الفرنسي, والسقوط الرسمي لإيالة الجزائر, بعد توقيع الداي حسين على معاهدة الاستسلام في 5 جويلية 1830, التي شكلت بداية لعهد جديد في تاريخ الجزائر.

الهـــوامـــش

1- تميز العهد العثماني في الجزائر بظاهرة "الاغتيالات السياسية", فإذا كان عهد البيلربايات والباشاوات قد تميز بنوع من الاستقرار حيث لم يقتل إلا البيلرباي كرد أوغلي، فإن عهد الأغوات (1659- 1671)، والدايات (1671-1830)، شهد انتشار هذه الظاهرة، حيث قتل الأغوات الأربعة، وحوالي نصف الدايات.

2- حول حياة هذا الداي وسيرته راجع: المدني، أحمد توفيق، محمد عثمان باشا داي الجزائري (1766 – 1791) (سيرته، حروبه، أعماله، نظام الدولة والحياة العامة في عهده). المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.

3- ابن العنتري، محمد الصالح – فريدة منسية في حال دخول الترك بلد قسنطينة واستيلائهم على أوطانها أو تاريخ قسنطينة (مراجعة وتقديم وتعليق بوعزيز يحي)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991، ص.ص 62-65.

4- حول حياة هذا الباي ودوره راجع: بليروات بن عتو، الباي محمد الكبير ومشروعه الحضاري (1779 -1796) رسالة ماجستير، قسم التاريخ، وهران، نوفمبر 2003.

5- خوجة، حمدان بن عثمان، المرآة (تقديم وتعريب وتحقيق الزبيري العربي)، الطبعة الثانية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 149.

Chabaud. "Attaques des batteries Algériennes par Lord Exmouth en 1816". R.A, 1875, p.195. -5

6- حول موضوع الثورات الشعبية ضد الحكم العثماني راجع:

7- الغالي، الغربي، الانتفاضات الشعبية في الجزائر منذ منتصف القرن الثامن عشر حتى الاحتلال الفرنسي (رسالة ماجستير)، كلية الآداب، دمشق، 1985.

8- بوشنافي محمد، الجيش الانكشاري.خلال العهد العثماني في الجزائر 1700- 1830 (رسالة ماجستير)، قسم التاريخ، وهران، 2002. ص.ص 184-196.

9- شالر، وليم، مذكرات قنصل أمريكا في الجزائر (1816-1824) (تعريب وتعليق وتقديم العربي اسماعيل)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 172.

10- خط همايون 22474، المركز الوطني للأرشيف، الجزائر.

11- الزهار، أحمد الشريف، مذكرات نقيب أشراف الجزائر (تحقيق المدني أحمد توفيق)،الطبعة الثانية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص 132.

12- حمدان، خوجة، المصدر السابق، ص 153.

13- الزهار، أحمد الشريف، المصدر السابق، ص 134.

14- د.فارس، محمد خير، تاريخ الجزائر الحديث (من الفتح العثماني إلى الاحتلال الفرنسي)، مطابع ألف باء، الأديب، دمشق، 1969، ص 86.

Gaïd, Mouloud. L'Algérie sous les trucs 2ème éditions. Edition Mimouni, Alger, 1991, p.178.-15

16- الزهار، أحمد الشريف، المصدر السابق، ص 136.

17- المرجع نفسه، ص 136.

Boyer, Pierre. La vie quotidienne à Alger à la veille de l'intervention française, librairie -18
Hachette, Paris, 1963. p.p. 95, 96.

19- حول يحي آغا راجع:

Robin (N). »Note sur Yahia Agha ». R.A., T 18, 1874, p.p.59,75.

20- أنظر:

- Boyer Pierre. Op. Cit.p 96.

- Grammont (H.D de). Histoire d'Alger sous la domination turque (1515-1830). Ernest -21
Leroux, éditeur, Paris, 1887. p.p., 381-382.
Boyer Pierre. Op.Cit. p.96.

22- الزهار، أحمد الشريف، المصدر السابق، ص 132.

23- حمدان، خوجة، المصدر السابق، ص 153.

Ernest, Watbled. " Pachas- Pachasdey"- R.A. n° 17, 1873. p.412. -24

25- الزهار، أحمد الشريف، المصدر السابق، ص 144.

Grammont (HD de). Op. Cit. p.383. -26

البـــــاي محمد الكبير- باي وهران 1779-1797: حياته وسيرته.

أ/ بلبروات بن عتو

الباي محمد بن عثمان الكردي أو الباي محمد الكبير كما هو شائع عنه، رجل من رجالات الجزائر العثمانية الذين ساهموا في صناعة تاريخها في أواخر القرن الثامن عشر إذ حكم بايليك الغرب بصفة بـــاي مـــن 20 جمادى الثانية 1193 هـــ إلى 25 جمـــادى الأولى 1212 هـــ (جويلية 1779م إلى نوفمبر 1797م)، وتميز عن بقية البايات بأعماله التي عبرت بوضوح أن الرجل كان مسايرا لمشروع حضاري تغذيه حركة إصلاحية عاشت المخاض في عهد الداي محمد بن عثمان باشا 1766م – 1791م.

لم يترك لنا الباي محمد الكبير مذكرات عن حياته، رغم أنه اهتـــم بحركة النسخ والتأليف، لكننا حاولنا نسج الخطوط العريضة لحياته من خلال مؤلفات موظفي ديوانه[1] آملين في التعريف بالرجل الذي يكاد يجهل لدى الجزائريين، والإجابة عن تساؤلات من لهم اهتمامات بالشخص المدروس[2] بالكيفية التالية:

I – مولده ونسبه: ولد الباي محمد الكبير بمليانة، التي كانت تحت قيادة والده عثمان الكردي، ولا يمكننا تحديد تاريخ ولادته بدقة، إلا أن الخزندار"تدينا Thédenat"[3] قدّر عمر الباي محمد عند أول لقاء به في قصره عام 1779م بين أربعين وخمس وأربعين سنة أي ولد بين 1734 و1739م.

---

*– أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بقسم التاريخ- جامعة سيدي بلعباس.

وتجمع المصادر التي طرقت إلى سيرة الباي محمد الكبير أنه ابن عثمان الكردي، وبذلك يظهر أنه ينحدر من السلالة الكردية المستقرة بتركيا[4].

II– نشأة الباي محمد الكبير وتكوينه:

أ – نشأته: تربى الباي محمد الكبير في بلاط الحكم العثماني، تحت كفالة أبوين هما :

أ – أب بالصلب: وهو عثمان الكردي الذي ارتقى من منصب قيادة مدينة مليانة– التي صنفت ضمن أشرف المناصب لدى دار السلطان قبل انتقالها إلى بايليك الغرب في أوائل القرن الثالث عشر– إلى منصب باي التيتري، الذي كان مـــن أعظم المناصب وأكبر الرتب بعد منصب الداي [5]، ونحت المصادر إلى السيرة الحسنة للباي عثمان الكردي تجاه رعيته، وذكرت اشتغاله بتحريك الغوازي ضد الأعراب العصاة، وحرصه على جمع الأموال من قبائل التيتري من أجل تلبية مطالب ديوان الجزائر، وأدت كثرة خروجه لقتال القبائل العاصية إلى قتله في غزوة حركها ضد قبائل أولاد نايل[6].

ب– أب بالكفالة: تعهد الباي إبراهيم أن يكفل أسرة صديقه الباي عثمان الكردي (المقتول)، سواء في المدية أو في معسكر إثر تعيينه بايا على الغرب، وصار محمد الأكبر هو المحبوب عند الباي إبراهيم والمفضل على أخيه محمد الأصغر، وازداد قربا إليه بالمصاهرة حيث زوجه ابنته "فاطمة" [7] حتى بلغ به الأمر إشراكه في أمور الحكم.

II – تكوينه:

1 – تكوينه العلمي: لا نصادف مؤرخا جزائريا أو أجنبيا ينفي غزارة علم الباي محمد الكبير، ويتراءى لنا أن الباي عثمان الكردي ومن بعده الباي إبراهيم قد اهتما بتكوين الباي محمد الكبير وسائر أفراد العائلة في المدية ثم في معسكر عقب انتقال الباي إبراهيم إليها، إذ من عادة أبناء الحكام أن يتلقوا تعليما في القصر، ولا نستبعد أن يكون الباي محمد قد سافر إلى مصر والحرمين الشريفين وخالط علماءها؛ وأخذ عنهم ما وسّع مداركه العلمية، وربما كان ذلك في إطار أداء فريضة الحج. وما عرف عنه أنه كان ملما بالعلوم الشرعية، واللغة العربية وما يتصل بها من بلاغة وعروض ونحو، ومطلعا على المصادر التاريخية وبخاصة المتعلقة منها بالتاريخ الإسلامي، إلى جانب اهتمامه بالشعر والأدب والطب والمخطوطات العسكرية، وإتقانه للغة الإيطالية، وقدرته على التكلم باللغة الفرنسية[8]، وتحكمه في اللغة العثمانية، واشتغاله في الإدارة.

2 – تدريبه على الفروسية:

تلقى الباي محمد الكبير تكوينا في مجال الفروسية وظهرت خبرته في امتلاك الخيول العتيقة وركوبها وهي الخيل الجيدة غير المهجنة[9]، وكان يخرج للصيد ويطارد الحيوانات المتوحشة دون أن يجهز عليها[10]، ولا يصطحب معه الكلاب السلوقية، لأن غرضه هو إمتلاك طرائق مطاردة العدو الإسباني والقبائل العاصية.

III – صفاته:

إتفقت المصادر العربية والأوروبية على الصفات الحميدة للباي محمد الكبير[11]، وهي نافذة لاكتشاف جوانب شخصية هذا الرجل كحاكم متنور في عصر الأنوار، ونحوصلها في النقاط التالية:

*– الالتزام بالشورى.

*– إحترام أهل الذمة وأهل الصلح.

*– الصفح عن المذنبين التائبين .

*– الوفاء بالوعد والتعجيل بالمعروف.

*– الجود والسخاء.

*– التعرض إلى كل من أساء إلى الإســـلام قولا أو فعلا سواء كانوا يهودا أو نصارى أو منافقي الأمة الإسلامية.

*– الحزم والشجاعة.

*– الخبرة الحربية.

*– الحلم.

IV – أوصافه الذاتية وكناه وألقابه:

1 – أوصافه الذاتية:

كتب الآغا بن عودة المزاري، أن الباي محمدا الكبير كان رجلا جسيما بالتجدير، ومتوسط القامة[12]. أما الخزندار الفرنسي "تدينا" فقد وصفه بالرجل الوسيم الوجه، لحيته سوداء، تصل صدره، وشواربه طويلة ممتدة نحو كتفيه على الطريقة التركية[13].

2 – كناه وألقابه[14]:

أ – الكنى: تكشف عن أسماء أولاده الذين كان لهم مكانة بين صفوف العلماء وأهل الثقافة فنجد: أبوعثمان تنكية بأكبر أولاده "عثمان" وأبو علي، وأبو محمد، وأبو أحمد.

ب– الألقاب: ظهر جلها عقب فتح وهران عام 1792م؛ فنجد: محمد الأكحل، المنصور بالله أبو الفتوحات، أبو الفتح، أبو المواهب، أبو الربيع، المجاهد، وأبو الفضائل والإحسان.

V – ثروته: إجتهد الباي محمد الكبير كسائر البايات، في جمع الأموال وتنمية ثروته – التي ورث جزء منها من والده– مستغلا جاهه وسلطته، وغرضه تقويه أركان حكمه ومواجهة نوائب الزمان، فكان من أغنى البايات في أيالة الجزائر، ومكنتنا المصادر والوثائق من الإطلالة على حجم أملاكه وأرزاقه فوجدنا أنه إمتلك:

*– ستة ديار.

*– خمس وثلاثون حانوتا.

*– طاحونتان مائيتان لطحن الحبوب.

*– حمام واحد وفرن واحد.

*– منبعان مائيان.

*– فندقان أحدهما قديم والآخر جديد.

*– بستان فسيح به برج ومعصرة لزيتونه وبيوت للوافدين عليه.

*– الذهب والجواهر والأحجار الكريمة واللؤلؤ واليواقيت.

*– السيولة النقدية.

*– الخيول الأصيلة والطيور الجارحة.

*– الأغنام والأبقار.

VI تدرجه في الحكم :

1–قيادة قبائل فليتة: 1765م – 1769م: اشتغل الباي محمد الكبير أولا في المصالح الإدارية بقصر الباي إبراهيم بمعسكر، ولما أظهر نجابة، ارتقى إلى منصب قائد لقبائل فليتة سنة 1765م، واستقر القائد محمدا بزمورة في شرق غليزان، حيث تتوفر على حصن عسكري به سفريتان[16]، ودامت قيادته لقبائل فليتة إلى نهاية 1769م، وصاحب هذا المنصب، مرشح للإرتقاء إلى منصب خليفة الباي إذا أعانه الديوان بمدينة الجزائر[17].

2 – خلافة باي الغرب الجزائري 1769 م – 1779م: أبدى محمد بن عثمان خلال فتــرة قيادته لقبائل فليتة، سيرة ملؤها الحزم والثبات، ألفتت انتباه الأوساط الشعبية والرسمية، وتحقق للباي إبراهيم أنه أهل إلى الإرتقاء لمنصب خليفة الباي، فأسند إليه عام 1769م، مهمة تسيير شؤون الرعية المستقرة في القطاع الشرقي لبايليك الغرب[18]، وحمل الدنوش نيابة عنه إلى مدينة الجزائر مرتين في السنة؛ الأولى في شهر أبريل، والثانية في شهر سبتمبر.

وتسجل لنا المصادر التاريخية أن الخليفة محمد بن عثمان ردع من خرجوا عن حكمه، مثل قبيلة أولاد الشريف، أضف إلى ذلك مشاركته الشجاعة في مواجهة حملة أوريلي O'reilly على مدينة الجزائر سنة 1775م[19]، ومساهمته الفاعلة في إخماد الفتنة التي كادت أن تتأجج بين أوساط الجنود الإنكشاريين (اليولداش) عقب النصر.

واستمر الخليفة محمد بن عثمان في أداء مهامه بعد وفاة والده بالكفالة وصهره الباي إبراهيم المليايي سنة 1776م، إذ لم يستغن عنه الباي حاج خليل التي دامت عهدته إلى سنة 1779م [20] في إرساء الهدوء والأمن بالقطاع الشرقي لبايليك الغرب. وعلى أية حال أبدى الخليفة محمدا طيلة فترة خلافته حزما وثبــاتا وكرما وحســن تدبير وشجاعة، علا بها صيته بين الناس وأعضاء الديوان المركزي والباشا والبايات وخلفائهم وقوادهم، وأصبح مؤهلا لنيل منصب باي الغرب الجزائري، ولعل ثروته قد لعبت دورا في إرتقائه في الوظيف.

3- محمد بن عثمان بايا للغرب الجزائري:1779م–1797م: شرع الباي محمــد بن عثمان فور توليته في إثبات قدرته على تسيير بايليك الغرب، وسعى إلى التجاوب مع النهضة التي أخذت تحياها أيالة الجزائر، في مختلف مقاطعاها الإدارية، ورأى أنه لا يتسنى له ذلك إلا بقوة ديوانه وإدارته وجهازه القضائي والعسكري، ومن ثمّة راح ينظم ديوانه مستعينا بمقرّبيه ممن تتوفر فيهم الكفاءة والتقوى في المناصب الإدارية الحكومية الهامة، وكذا منصب القضاء الذي يعكس قوته، قوّة حكم الباي، وما تشييده لمحكمة بمعسكر إلا دليلا على إهتمامه بالقضاء والقاضي معا.

ونظرا لما كان تنتظره من تحديات عسكرية، أولى إهتماما كبيرا بالجيش سواء كان في شكل فرق انكشارية أو مجموعات مخزنية (الزمالة والدواير) ولم تخبرنا المصادر أن فتنة عسكرية وقعت في عهد الباي محمد الكبير، بل بالعكس كان هذا الجيش وراء جميع النشاطات العسكرية التي حركها الباي ضد الإسبان بوهران والقبائل العاصية ببايليك الغرب أو خارجه.

VII – وفاته ومصير عائلته:

توفي الباي محمد الكبير في مساء يوم الأربعاء 25 جمادى الأو لى 1212م الموافق لــ15 نوفمبر 1797م[21] وهوراجع من مدينة الجزائر، بعد أن أدى دنوشه وأتم الثمانية أيام من الضيافة لدى حضرة الداي حسن، وذكر أحمد الشريف الزهار أنه توفي ببلاد قبيلة السائح بن خضرة، كبير أولاد قصير، قرب مازونة، وحمله أولاده ميتا إلى وهران، ودفن بمدرسة خنق النطاح، مقابل جبهة البحر، وذلك بأمر من ابنه الأكبر «عثمان» وتبقى أسباب وفاته الحقيقية غامضة إلى يومنا هذا.

وبشأن رموز عائلته، فقد تداول أولاده وشقيقه على منصب باي الغرب الجزائري من بعده على التوالي، وانتهت حياتهم بالقتل، وهم:

*– الباي عثمان بن محمد بن عثمان الكردي الملقب بالأعور: 1797م – 1804م.

*– الباي محمد بن محمد بن عثمان الكردي الملقب بالمقلش: 1805م – 1808م.

*– الباي محمد الصغير بن عثمان الكردي الملقب بالرقيق، والمسلوخ، وأبوكابوس: 1808م – 1813م.

خلاصة القول أننا حاولنا في هذه المقالة المختصرة تقديم صياغة مبسطة لمحاور حياة الباي محمد الكبير، ومحطات مسيرته السياسية والحكومية بغية تسليط الضوء على شخصيته كحاكم عثماني متنور قاد مشروعا حضاريا في حدود منطقة حكمه[22]، وفي فترة حساسة، كان العالم خلالها يشهد تحولات كبرى تركت آثارها خلال القرن التاسع عشر.

الهوامش:

1 – أبرز موظفي ديوانه الذين دونوا أمجاده هم: أحمد بن هطال التلمساني صاحب رحلة الباي محمد بن عثمان إلى الجنوب الصحراوي الجزائري، والمصطفى بن عبد الله بن زرفة كاتب الرحلة القمرية في السيرة المحمدية وإبن سحنون الراشدي مؤلف الثغر الجماني في إبتسام الثغر الوهراني.

2 – لا يزال التساؤل قائما حول حياة ومسيرة الباي محمد الكبير في بعض الجرائد الجزائرية طالع:
Chaïla, AL Houari. "Balade dans le temps". Journal, L'Echo d'Oran, N° 39, Samedi 2 Septembre 2000, P 04.

3 – " تدينا دوفانت Thedenat Duvent " أسير فرنسي في الجزائر العثمانية بين 1779م – 1782م، اشتراه في بداية الأمر أحد اليهود المستقرين بمدينة الجزائر، ولما كان لا يعرف سوى الكتابة، باعه لوكيل الباي محمد الكبير، لينقله إلى معسكر حيث استقبله الباي بقصره، وأوكله منصب خزندار أو أمين المال إلى أن وصلت فديته من مدينة الجزائر سنة 1782م.

4 – حجاج ميلود– الباي محمد بن عثمان، محرر مدينة وهران " مجلة المتحف الوطني أحمد زبانة، وهران، ص 28

5 – ابن سحنون الراشدي، أحمد بن علي.الثغر الجماني في إبتسام الثغر الوهراني. تحقيق وتقديم : المهدي البوعبدلي، منشورات وزارة التعليم الأصلي، قسنطينة، 1973م ص 125.

6 – مؤلف، مجهول. تاريخ الباي محمد الأكحل أو تاريخ استرداد وهران من الاسبان. مخطوط مودع بالمكتبة الوطنية الفرنسية، تحت رقم 5022، ورقة 01 (ظ).

7 – نفس المصدر والورقة.وعثرنا على اسم زوجته التي يظهر أنها الزوجة الأولى والمفضلة على باقي الزوجات في: الزياني، محمد بن يوسف. دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران. تقديم وتعليق المهدي البوعبدلي، الشـــركة الوطنيـــة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978، ص 203.

8 - EMerit,Marcel. "Mémoires de thédenat natif d'Uzès en langedoc écrites à Zurich en 1785." in Revue Africaine, 1948,p164.

9 – ابن سحنون الراشدي، المصدر السابق، ص 341. وذكر أن الخيل الهجين هوما كان أبوه عربيا وأمه أعجمية.

10 – المصدر نفسه، ص 378.

11 – التقينا هذه الصفات من جميع المؤلفات التاريخية التي طرقت سيرة الباي محمد الكبير.

12 – المزاري آغا، بن عودة اسماعيل. طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر. تحقيق: د/يحي بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990م، الجزء الأول، ص 290.

13 - EMerit, Marcel. "Mémoire de thédenat ..." op. cit. p163.

14 – توزعت هذه الكنى والألقاب عبر المصادر التاريخية العربية التي اهتم أصحابها بتخليد أمجاد الباي محمد الكبير.

15 – أهم وثيقة أرشيفية عثرنا عليها بصدد البحث عن أملاك الباي محمد الكبير، تلك المدرجة ضمن سجلات المحاكم الشرعية علبة 108– 109،رقم 47/30، 1244-1828م، بالمركز الوطني للأرشيف، الجزائر العاصمة.

16 – RINN,L. Le Royaume d'Alger sous le dernier dey. Alger, 1990. p53.

والسفرية أو السفرة: مجموعة عسكرية انكشارية مستقرة يتراوح عدد أفرادها بين ثلاثة عشر وستة عشر جنديا.

17 – ابن سحنون الراشدي، المصدر السابق، ص 125.

18 – كانت مليانة مقر خليفة القطاع الشرقي لبايليك الغرب بعد أن كانت سابقا مقر قائد بايليك التيتري.

19 – نشرت العديد من الدراسات التاريخية باللغة الفرنسية حول حملة أوريلي O'reilly بالمجلة الافريقية للأعوام التالية: 1858، 1861،1864،1865،1867.

20 – الباي حاج خليل 1776 – 1779م: من أغنياء أيالة الجزائر، عينه الديوان بمدينة الجزائر بايا للغرب الجزائري رغبة في ضم أمواله إلى بيت المال، وقد واجه تمردا عسكريا درقاويا بتلمسان عام 1779، وتضاربت المعلومات حول أسباب وفاته.

21 – Feraud, Charles. "Ephémérides d'un secretaire officiel sous la domination turque à Alger de 1775 à 1805". In Revue Africaine, 1874, p 313.

22 – يمكنك مطالعة جوانب المشروع الحضاري للباي محمد الكبير في: بلبروات بن عتو. الباي محمد الكبير ومشروعه الحضاري 1779م – 1797م. رسالة ماجستير غير منشورة، قسم التاريخ وعلم الآثار– جامعة وهران، 2002.

المصـــادر الـــدينية المشتركة بين مصر والمغرب القديمين

-الجزء الثاني-

أة/ العقون أم الخير

- الرسوم الصخرية وحيوان الكبش:

لقد انتشرت الرسوم الصخرية لحيوان الكبش وعلى رأسه شكل حلزوني، وأحيانا دائري يشبه قرص الشمس في كل شمال إفريقيا أو ليبيا (قديما)، وهي أوفر وأغزر عددا في الأطلس الصحراوي [1]، وأشهر كبش في تلك الرسومات هو ما ينسب إلى "بوعلام" في البيّض جنوب وهران، ثم كبش فجّة الخيل (بقسنطينة)؛ وكبش عين ناقة (بالجلفة).

ولقد اعتمد المتخصصون في تصنيف هذه الرسوم على تقنيات الحفر المتبعة بالدرجة الأولى, بالإضافة إلى مؤشرات أخرى مثل عملية الزّنجرة (لون الرسم)؛ فأرجعوا أقدمها إلى العصر الحجري الحديث، وإن كان هناك من يعتقد بأنها تعود إلى فترة أقدم أي إلى العصر الحجري القديم الأعلى، ولكن باكتشاف بعض الهياكل البشرية والأدوات الحجرية التي تعود إلى أصحاب هذه الرسوم، تمكن الباحثون من حسم الأمر باستخدام الكربون المشع (C14) الذي أعطى لها عمرا يقدر بـ 5000 سنة ق.م [2].

وتفسير حرص سكان المغرب القديم على رسم حيوان الكبش بكثرة؛ وأحيانا قليلة جدا، أو حيوان البقرة أو الثور؛ وفي كل المواقع , بأن هذا الحيوان كان محل عبادة قد تكون الشمس؛ وأن الكبش قد اتخذ كرمز لها.

وهـــذا الاعتقاد يشكل شبه إجماع عند معظم الباحثين، غير أن هناك من يرى بأن هذه الكباش هي عبارة عن قرابين للتضحية وليست المعبود نفسه؛ ودليلهم في ذلك ظهور الكباش في

---

*- أستاذة التاريخ القديم بقسم التاريخ وعلم الآثار- جامعة وهران-

الرسوم الصخرية وعنقها محاطة برباط، وهي تتبع صاحبها مثل ما هو الحال في كبش فجة الخيل مثلا؛ فلو كانت هذه الكباش هي المعبود ما أدار لها الرجل ظهره، بل الأصح أن يكون مقابلا لها، أي في وضعية المتعبد.[3]

لكننا في الواقع نستبعد هذا الرأي لعدم مطابقته للحقيقة؛ فلو كان الأمر كما يزعم أصحابه لظهر على الرسم صورة للمعبود؛ وهو أهم من القربان؛ إذ أن كل الرسوم على كثرها لم تظهر هذا المعبود المزعوم.

ــ المــصادر الأدبية:

بالرجوع إلى الكتابات اليونانية، يشير هيرودوت أبو التاريخ إلى أن قدماء الليبين كانوا يقدمون القرابين لإلهي الشمس والقمر، ولم يذكر شيئا عن صفات هذا الاله وإسمه، كما ذكر هيرودوت أيضا أن سكان واحة سيوة (الصحراء الغربية لمصر) كانوا يعبدون الشمس أيضا، وأنهم كانوا يخصصون لهذا الغرض بركة مقدسة لذلك.[4]

في حين انفرد ميكروبيوس **Microbius** بذكر إسم إله الشمس الغاربة التي يتقرب لها قدماء الليبيين، ويسمون هذا الإله "حمون"، أما في القرن السادس الميلادي فقد تكلّم كوريبوس **Corripus** عن إله كان يعبده الليبيون في صورة ثور جرز (**Gurzil**)، والذي كان نتاج علاقة حدثت بين آمون وبقرة.[5]

وفي الكتابات العربية أشار البكري (وهو جغرافي عربي من القرن الحادي عشر الميلادي، وصاحب "معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع") إلى قبيلة جبلية جنوب المغرب كان لها معبود في صورة كبش "وأن هذه القبيلة كانت تخفي أمر هذه العبادة عن الآخرين"، أما قبيلة لواتة في خليج "سرت"؛ فإنها كانت توكل مهمة حماية ماشيتها إلى تماثيل صغيرة من حجر أو معدن لإله اسمه حرزة[6].

وهذه النصوص البونيقية من معبد الحفرة (ضواحي قسنطينة)، تتكلم عن إله قرطاجي– بعل حمون –، وله صلة بمعتقد الشمس لأنه تم العثور على قرون الكبش ضمن العتاد الجنائزي للكثير من المقابر القرطاجية، وكذلك تمثال الإله بعل حمون تمثله رجلا جالسا على عرشه؛ وفي يده اليسرى كبش صغير...وبالتالي نخلص إلى أن عبادة حيوان الكبش أو البقرة كانت موجودة في بلاد لوبيا مهما تفاوتت تسميتها من حمون أو جرزل أو جرزة أو بعل حمون، ويعتقد بأنها تمثل إله الشمس...

أ) ـــ بعـــل حمـــون:

أهم آلهة قرطاجة هما بعل حمون والإلهة تانيت، وهو مزج بين إلهين: بعل الفنيقي وحمون الليبي المحلي الذي ذكره كوريبوس... (وهي عبادة متبعة في بلدان الشرق القديم عموما)، وفي مجمع آلهة الفينيقيين بعل هو ابن إيل داجون وإيلات عشيرات، وفي اللغة السامية بعل تعني السيد، وكان لكل مدينة من المدن الفينيقية آنذاك بعلُها أي سيّدها، وهو جد ملوكها ومخصب أرضها؛ وبالتالي فإن بعل الفينيقي كان يرمز إلى القوة والخصوبة أيضا.[7]

آلهة, لذلك ربطوا بين إله المنطقة "آمون" بإلهم "زوس"، لكن هيرودوت– للتذكير– يفرق بين إله سيوة وإله طيبة، وعلى هذا الأساس يطلق علي الثاني "زوس — طيبة".

ولقد اعتبر الكثير من الدراسيين وحي آمون في سيوة، صورة من صور آمون طيبة العظيم، لكن في الآونة الأخيرة، ونتيجة للاكتشافات الحفرية والأبحاث؛ ظهر رأي آخر, ومن أنصاره أوريك بيتس "Oric Bates"، ومفاده "أن إله طيبة عندما وصل إلى سيوة امتزج بإله محلي فيها، معروف بتطلعه للمستقبل، وهذا الإله مرتبط بعبادة الأموات".[10]

وإذ أقبل هذا الرأي أؤكد على ارتباطه وصلته الوثيقة بإله محلي هو آمون الليبي وذلك

هذا من خلال النصوص المكتوبة، أما عن الآثار القائمة فأقدم أثر فرعوني في واحة سيوة، يرجع للأسرة السادسة والعشرين، 663ـ525 ق.م، وبالضبط في عهد الملك " أحمس سانيت" المعروف عند الأغريق باسم "أمازيس"، ومعبد آمون الذي وصفه هيرودوت في سيوة، تم بناؤه في عهد هذه الأسرة .

ويرى عالم المصريات "محمد إبراهيم بكر" بأن طراز هذا المعبد في سيوة، يوحي بأنه لمعبود آخر مستقل خاص بالواحات وهو إله المياه، وأنه ارتبط متأخرا بالمعبود المصري آمون؛ فأطلق عليه الأغريق اسم زوس آمون، واللاتين جوبيتر-آمون،[13] ونشير في هذا السياق إلى أن حُكّام الواحات كانوا من أحفاد المشواش، وقد ذكر هيرودوت ملك سيوة إتيارخوس، وهو من اللّيبيين .

ومن جهة أخرى فأن وحي آمون بـــ"سيوة" كان مشهورا في كل الحوض الشرقي للبحر المتوسط، "لصدقه في التطلع للمستقبل والقدر"[14]، وهو الأمر الذي أدى بخروج قمبيز الثالث من معبد آمون طيبة- وهو راض عنها وعن إلهها- على رأس جيش متوجها إلى سيوة ليدمر ويحرق معبد وحي آمون ويستعبد أتباعه، وبالتالي فإن هذا الاختلاف في المعاملة يوحي أن آمون طيبة وآمون سيوة إلهان مختلفان... وما يثبت ذلك هو أن هيرودوت قد فرق بين الإلهين زوس آمون وزوس ــ طيبة، وهذا الاختلاف في الكتابة ما زال قائما في اللغات الأوروبية **Ammun** بتشديد الميم للإشارة إلى آمون سيوة، و**amon** بالنسبة لآمون طيبة.

وعن أصل آمون "سيوة" يروى هيرودوت قصة مفادها أن الفينيقيين خطفوا امرأتين مقدستين من طيبة، بيعت إحداهما في ليبيا والأخرى باليونان، وأن هاتين المرأتين هما اللتان أنشأتا الوحي عند الشعبين المذكورين.[15]

ويعتقد هيرودوت أيضا بأن جالية من كهّان "آمون طيبة" المستائين من حكم المشواش الليبيين هاجروا من طيبة إلى الواحة (سيوة) مباشرة في عهد الملك شيشنق؛ أو في وقت لاحق من السودان حيث استقروا...

وعن شكل إله سيوة؛ فإننا نلاحظ بأن هذا الإله أي "الإله الليبي آمون " لم يحافظ على صورته مع مرور الزمن، فهذا الباحث **Daressy** قد تعرّف على صورته من ضمن ثلاثة تماثيل عثر عليها في الكرنك, وكان مكتوبا على قاعدتها "آمون الليبي"، وقال: بأنه قد كان له شكل خاص

غير مميّز وغير واضح، لا هو شكل إنسان ولا هو شكل حيوان (أما آمون المصري فقد كانت له صفة آدمية).

كان هذا التمثال عبارة عن كتلة من حجر غريبة الشكل، تتخذ وضعية الجالس على العرش مثنية أي مطوية، وعلى رأسها ريشتان.[16] مثل التي كانت على رأس آمون طيبة*، ويستطرد دارسي في وصف التمثال بقوله: "بأن هذا الشكل قد ذكّره بوصف هيرودوت للجسم أو الشيء الذي يحرق عليه النسامون[17](قبيلة ليبية) موتاهم، ويخلص إلى القول بـــأن الشكل ككل هو عبارة عن جسم ملفوف بجلد ثور معد للحرق.[18]

وحسب رأي"بيتس Bates " فإن هذا الوصف ربما يحلّ لغز طبيعة آمون سيوة وهي الوحي، ذلك لأن عبادة الأرواح كانت متجذرة بعمق في المجتمع اللّيبي، وأنهم كانوا يستعينون بالأموات في التطلع إلى المستقبل، وهي عبادة شائعة عند النسّامين حيث "كان النسامون يلجأون إلى قبور الرجال الذين كانوا في حياتهم مشهورين بالعدل والكفاءة؛ فيضعون أيديهم على هذه القبور وأحيانا يستلقون على قبورهم وما يتراءى لهم في نومهم، يكون جواب أجدادهم حول مشاكلهم واختلافاتهم .[19]

ولهذا السبب اشتهر آمون سيوة كأسلافه الذين عرف عنهم التطلع إلى المستقبل, فأصبح متخصصا في الوحي هو الآخر، وبما أن حيوان الكبش المقدس كان واسع الإنتشار بين الليبيين، فربما اعتقدوا أن وحي آمون هو أحد صُوره، أو أن حيوان الكبش كان الطوطم الذي احتمى به اللّيبيون الذين اعتقدوا بالإله آمون في سيوة .

سلالة كباش آمون ذات القرون الملتوية إلى مرحلة الهكسوس فقط أي ما بين 1800 ق.م 1600 ق.م .

2– هناك صفة أخرى تربط بين الآلهة التي سبق ذكرها غير صفة الشمس، وهي صفة الإخصاب؛ فهذا إلاله آمون المصري يتخذ صورة "مين Min وعضو التذكير منتصب، وهو "رمز الإخصاب".

- وبعل الفينيقي يرتبط مع "بعل حمون" أيضا حيث يتولّى أمر الرعود والأمطار الجالبة للخصب، ومن ثم فهو إله الخصب والإخصاب، وذلك لأن أهم مظاهر الفكر الديني تتصل بعقيدة الخصوبة والإنتاج، وهذا موجود في فينيقيا: مجموعات ثلاثية من إله للمدينة وزوجته وابنهما، وتمثل هذه الصورة انبثاق الحياة الجديدة السنوية.

- لقد تصور القدماء ومن بينهم المصريون، بأن الكبش الفحل متكفل بربوبية الإخصاب الجنسي وصوره، ولهذا رمزوا إلى أرباب الإخصاب بحيوية الكبش الطلوق، ويأتي على رأسهم أوزيريس ونهر النيل"أي مصدر الماء".[20]

– لقد ذكر هيرودوت أن سكان سيوة يعبدون الشمس وخصصوا لذلك "بحيرة مقدسة"، وأعتقد أن الماء في هذه المرة مرتبط بإله الخصوبة الذي هو ملازم للشمس لإخصاب الأرض، ولا يمكن أن نباعد بين عبادة الشمس التي سادت العالم القديم، وبين عبادة عضو التذكير "آمون في صورة مين بقضيب منتصب"، لأن درجة الشبه بين الاثنين قوية؛ فالشمس عامل إخصاب أساسي في الأرض.[21]

– قد يرجع ربط المصريين في الدولة الحديثة بين آمون ورع على أساس ما تم ذكره آنفا، أي أن آمون من أرباب الإخصاب ويشترط معه وجود الشمس رع.

– وبهذا نخلص إلى الفرضية التالية: أن اللّيبيين القدماء كغيرهم من الشعوب القديمة تنبّهوا لهذه الصلة الوثيقة بين الشمس والماء لإخصاب الأرض، فرمزوا للإلهين بصورهما البدائية.

وبالتالي أتت عملية المزج بين الكبش والشمس, فكانت الصورة على الصخور هي الكبش وعلى رأسه قرص الشمس؛ وهما شرطان أساسيان لزرع الحبوب ونموها ثم بلوغها (نموها) عن طريق حرارة الشمس ثم حصدها، وهي الصورة أيضا التي تمثل دورة الحياة، والتي تمثل أحد مظاهر الفكر الديني القديم عموما القائم على عقيدة الخصوبة والإنتاج.

الهوامـــش:

Henri Lhote-les gravures rupestres de l'atlas sahraoui-monts des ouled nail et -1 region de djelfa-e.n.a.g-alger-1987-p.280.

2-رسوم الكباش في الصحراء غير مزودة بما يشبه قرص الشمس Henri Hote ,ibid. P.222

-GABRIEL CAMPS, LES BERBERES: MEMOIRE ET IDENDITE seconde edition.France -3 1987 p149.

-4Oric Bates-eastern libyans-london-Frank cassco ltd-1970-p.187-188. -4

G.Camps-opcit-p.158.-5

O.bates-opcit-p.193.-6

7-8- أحمد الفرجاني, العلاقات بين الشرق الفينيقي وقرطاجة.تونس-المعهد الوطني للتراث, بيت الحكمة.1993 ص ص166-167.

G.Camps-opcit-p.158 -9

O.bates-opcit-p.193. -10

11-أحمد الفرجاني -المرجع السابق.ص170.

Ahmed Fakhri- the egyptian deserts-v.1-Bahria-oasis-cairo-bulaq-1942-p.9.-12

13- محمد إبراهيم بكر, صفحات مشرقة من تاريخ مصر القديم. القاهرة - 1984 ص285.

14- هيرودوت, هيرودوت يتحدث عن مصر.ترجمة محمد صقر خفاجة.القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.1987 .ص 134

15- كان ملك ليديا عام 550 ق.م يستعد لحرب مع الفرس؛ فأرسل سبعة آلهة مشهورة يستشيرهم فيما ينويه وكان ضمنهم آمون سيوة وليس آمون طيبة.

16- الريشتان رمز لازم القبائل الليبية منذ ظهورها على جدران الملك ساحورع في الأسرة الخامسة (ق25 ق.م)

17 - نسامون قبيلة سكنت واحة أوجيلة (بليبيا)، والواحة مازالت تحافظ على اسمها.

O.bates-opcit-p.194. -18

Herodote-histoire-livre 4-textes etablis et traduits par legrand-paris-les belles lettres-1945- -19 p.172.

20- محمد بيومي مهران , المرجع السابق.ص307 -308 .

21-نجيب ميخائيل إبراهيم, مصر والشرق الأدنى القديم ج3,سورية.ط2. القاهرة:- دار المعارف بمصر .1964.ص 66

مصادر دراسة المدن القديمة: بورتوس ماغنوس (Portus Magnus) – بطيوة– في العهد الروماني نموذجا.

أ/ محمد بن عبد المؤمن

لا يزال تاريخ بلاد المغرب القديم في حاجة إلى المزيد من البحث والتنقيب، إذ يكتنفه الغموض في العديد من الجوانب، ويلاحظ أن هنالك تغييب للدراسات عن مدنه وبالأخص مدن الجزء الغربي من مقاطعة موريطانيا القيصرية مقارنة بالاهتمام الذي حظيت به مدن باقي المقاطعات الأخرى، ولعل هذا من أهم الأسباب التي دفعتنا لإنجاز هذه الدراسة الخاصة بمصادر دراسة المدن القديمة، ومـــن أجل ذلك وقـــع اختيارنا على بـــورتوس مـــاغنوس (Portus Magnus) بطيوة،(Bethioua).

لا يمكن دراسة التطور الحضاري لأية منطقة أو موقع أثري دون التطرق ولو بشيء من الإيجاز لخصائصه، وبالتالي فمن الضروري إلقاء نظرة على المعطيات الجغرافية التي تحيط بنشأة وتطور مدينة بورتوس ماغنوس (Portus Magnus) التي تحتل موقعا وسطا ضمن خليج أرزيو بالغرب الجزائري، وتبعد عن مدينة وهران غربا بنحو أربعة وأربعين كيلومترا، وعن مدينة أرزيو بنحو تسع كيلومترات، وعن مدينة مستغانم شرقا بأربعين كيلومترا، وتحتل المدينة العتيقة– بورتوس ماغنوس– الجزء الشمالي الشرقي لبطيوة الحالية التي كانت تسمى بسان لو (Saint Leu) أثناء الإحتلال الفرنسي.

يحد الموقع الأثري من الجهة الشمالية البحر الأبيض المتوسط، وجنوبا نسيج عمراني يعرف بالدوار (إستقرت فيه قبيلة بطيوة عند قدومها من ريف المغرب الأقصى في القرن الرابع عشر

*- باحث في التاريخ القديم، جامعة وهران.

الميلادي)[1]، وغربا نسيج عمراني، وغابة أولاد منصور بالشمال الغربي، وشرقا نجد أراضي زراعية وأخرى بور.

كان لزاما علينا لمعرفة وتتبع مختلف التطورات التي شهدتها المدينة، البحث ضمن المصادر الأدبية والنقوش والمسكوكات ثم تقارير التنقيبات وفهارس المتاحف والمعاينة الميدانية للموقع الأثري بالنسبة لكل المدن القديمة، وغالبا ما تكون المادة العلمية ناقصة في جوانب من تاريخها، الأمر الذي يدفع بالباحث إلى تغطية ذلك النقص عن طريق تناوله لتلك المواضيع ضمن سياق التطور التاريخي العام لبلاد المغرب القديم، وذلك ما اعتمدناه لمعالجة جوانب من تاريخ بورتوس ماغنوس (**Portus Magnus**)، ومن جملة المصادر التي تضمنت إشارات لهذه المدينة:

1/ المصادر الأدبية:

فيما يخص النصوص الأدبية يلاحظ أنها قد تركت فراغا تاريخيا كبيرا، إذ وردت ضمنها إشارات جد مختصرة حول هذه المدينة لا تتعدى أحيانا اسمها أو وضعيتها القانونية أثناء الاحتلال الروماني، مما يصّعب معرفة كل التطورات التي تكون قد عرفتها، ورغم هذا النقص الكبير في المعلومات، يدرك الباحث أن اسمها كان معروفا عند المؤرخين والجغرافيين القدامى، حيث يذكرها المؤرخ اللاتيني بلينوس الكبير (**PLINE l'Ancien**) [2] ضمن الكتاب الخامس من مؤلفه "التاريخ الطبيعي" الذي يسلط فيه الضوء على التنظيم الإداري الذي كان سائدا بالمدينة أثناء الإحتلال الروماني، ويشير بأنها كانت مدينة رومانية محصنة "**Oppido**"، وفي تعليق ديزانج **J.Desanges** على مؤلفه "التاريخ الطبيعي" يذكر لنا بأنها مدينة رومانية محضة ثم أصبحت بلدية "**Munucipia**" منذ عهد الإمبراطور كلاوديوس "**Claudius**" أو فيسباسيانوس "**Vespasianus** " وأنّ سكانها كانوا يتمتعون بحق المواطنة الرومانية وينتمون لقبيلة كرينا "**Quirina**"[3] واكتفى بومبونيوس ميلا "**Pomponius Mela**" بوصف اتساع مينائها[4] وذُكرت لدى الجغرافي الإغريقي بطليموس "**Ptolemaei**"[5]، وفي دليل رحلة أنطونينوس "**Itenerarium Antonini Augusti**"[6]، ولوحة بوتنغر "**Tabula Pentingeriana**"[7] إذ أدرجت بالصفحة الأولى من هذه اللوحة التي تضمنت شبكة الطرقات لموريطانيا القيصرية والطنجية.

كما تجب الإشارة إلى مختلف المصادر الأدبية التي تناولت التطور التاريخي العام لبلاد المغرب القديم ككتاب التاريخ لهيرودوت"**Herodote**" بأجزائه، وكتاب التاريخ للمؤرخ الإغريقي بوليبيوس "**Polybius**"[9] فهما يشيران إلى أثر التواجد الفينيقي ببلاد المغرب القديم، هذا ويعد الجزء

السابع عشر من جغرافية سترابون "Strabone"[10] وكتاب حرب يوغرطا لصالوستيوس "Sallustius"[11] والتاريخ الروماني لتيتيوس ليفيوس"Titus Livius"[12] من المصادر التي عالجت تاريخ الممالك المستقلة ببلاد المغرب القديم إلى جانب مصادر عامة لا يستغني عنها الباحث ككتاب فيتروف "Vitruve"[13] لمعرفة مدى تطبيق المهندسين الرومان لنصائحه، ونفس الشيء ينطبق على بورتوس ماغنوس "Portus Magnus" .

2/ النقوش:

تساعد النقوش في تتبع مختلف التطورات التاريخية التي عرفتها المدن القديمة؛ ففي سجل النقوش اللاتينية بالمجلد الثامن [14]، وسجل النقوش الرومانية للجزائر [15] وبالجزء الخامس من مذكرات النقوش [16] أمكن التعرف على مجموعة قليلة من النقوش، غالبا ما تكررت بهذه المجلدات، وتناولت جوانب من تاريخ بورتوس ماغنوس كبعض الوظائف الإدارية نذكر منها على سبيل المثال لا للحصر :

الإسم	الوظيفة	المصدر
لوكيوس أكويليوس لانتوس	ديومفير	CIL, VIII 21615
Lucius Aquilius Lentus	*Duumvir*	
ماركوس أنطونيوس بروكليوس Marcus Antonius Porcelleius	كويستور	CIL,VIII 9754
	Quaestor	
	Aedilis إدليليس	

وبعض الفرق العسكرية التي نزلت بميناء المدينة أو قدمت نحوها لإخماد ثورة الموريين سنة 145 م في عهد أنتونينوس الورع "Antoninus Pius" منها مفرزات الكتائب التي نوردها في الجدول التالي:

اسم مفرزة الكتيبة	اسم الجندي	المصدر
كلوديا الحادية عشر	ب.كريسكانتينيوس ساتورنيوس	CIL, VIII, 9761
Legio XI Claudia	P.Crescentinius Saturninus	
فلافيا الرابعة	يوليوس فالانس	*CIL, VIII, 9762*
Legio IV Flavia	Julius Valens	

ولفرق مساعدة تمثلت فيما يلي:

اسم الفيلق	الإسم	المصدر
خيالة مليارا Alae Miliaria	لوريوس روقاتوس Lorius Rogatus	CIL, VIII , 21617
خيالة أوليبا الكونتورين الألفي الأول Alae I Ulpia Controriorum Miliaria	؟	CIL, VIII, 21620
خيالة فلافيا أوغسطوس البريطانيين الألفي الأول Alae I Flavia Augusta Britanica Miliaria	أوليوس فوستينيوس Ulpius Faustinius	CIL, VIII, 9764
خيالة أوغوسطوس البارثيين الأول Alae I Augusta Parthorum	سليكيۊس كاتوس Silicius Catus	*CIL, VIII, 21619*

كما ساهمت هذه النقوش في الكشف عن المعتقد الذي كان سائدا بالمدينة، وبعض المعبودات التي لقيت تقديسا لها، والقائمين بالتسيير والإشراف على الحياة الدينية بها، ومن جملة تلك المعبودات تشير إحدى النقوش للإلهة الرومانية جونو "Junon"[17]، ولوظيفة الكهنوت "Sacerdos " وكاهن "Flamen"[18] وللديانة المسيحية[19]، هذا إلى جانب أهميتها في التعريف بأسماء العائلات المحلية (الإفريقية) والوافدة كالتجار والإداريين والعسكريين، والتي يمكن إحصاء البعض منها في الجدول التالي:

السكان المحليون	المصدر	السكان الوافدون	المصدر
Saturninus ساترنينوس	IRA 3832	Annii الأنيين	CIL, VIII, 9774, 9775
Claudii الكلوديين	CIL, VIII, 9780,21622	Aquilii الأكلين	CIL, VIII, 21615
Iulii اليوليين	CIL, VIII, 9783	Antonii الأنطونيين	CIL, VIII, 9754
Cornelii الكورنيليين	CIL, VIII, 9760, 9781	Metilii الميتيليين	CIL, VIII, 9786
Ulpii الأولبيين	CIL, VIII, 9760, 9765	Licinii الكينيين	CIL, VIII, 9763, 9784
Caecilii الكيكيليين	CIL, VIII, 9757, 9760	Valerii الفاليريين	CIL, VIII, 9753

وساهمت أيضا في الإشارة لشبكة الطرقات المتجهة نحو المدن الساحلية كسيدي بلعطار (Quiza) والأندلسيات (Castra Puerorum) عبر المرسى الكبير (Portus divini) [20]، وباتجاه مدن داخلية كأغبال (Regiae) وسيق (Tasaccura) [21].

3/ المسكوكات:

تساعد المسكوكات في تحديد أهم الفترات التاريخية التي عرفتها المدن القديمة، وبالنسبة لبورتوس ماغنوس تعرفنا بعض القطع النقدية على تاريخ هذه المدينة أثناء العهد القرطاجي وفي عهد مملكة موريطانيا، إضافة إلى مجموعة قليلة تعود للفترة الرومانية[22].

4/ تقارير التنقيبات:

يجب لفت الإنتباه إلى أن بعض التقارير التنقيبية لم ينشرها أصحابها في حينها، وقام بعض الباحثين بنشر بعض نتائجها وذلك ما يمكن إستخلاصه بالنسبة لبورتوس ماغنوس، حيث نجد أن بربروجر "A.Berbrugger" قد قام بنشر نتائج العمل التنقيبي الذي أنجزه رنيسي "Rennuci" سنة 1951م في العدد الثاني من المجلة الإفريقية 1857-1858 عند اكتشافه لبقايا منزل روماني[23]، كما لم ينشر جورج سيمون "G. Simon" نتائج عمله التنقيبي الذي قام به بالموقع الأثري ببورتوس ماغنوس سنة 1897م بأمواله الخاصة، وبمساعدة أربعين سجينا عسكريا بالمقبرتين الرومانيتين وثلاثة مواقع أخرى لم يحدد مكانها بالضبط، وقام ديماط "L. Demaeght" بنشر ذلك في العدد التاسع عشر من مجلة الجمعية الجغرافية والأثرية لوهران سنة 1899م، واحتوى مضمونها على وصف للقى الأثرية المتنوعة ومنها أربعة وعشرون نصبا جنائزيا بونيا حديثا ولاتينيا، وإحدى عشر مرمدة، وواحد وأربعون مصباحا، وقطع خزفية ومعدنية وزجاجية[24].

هذا وقامت السيدة فانسان "M.Vincent" بعدة تنقيبات بنفس الموقع الأثري من سنة 1935 إلى 1960م في فترات متقطعة، كشفت خلالها عن مقبرتين: إحداهما جنوبية شرقية والأخرى شمالية شرقية، ونشرت نتائج تنقيباتها في العدد السابع والسبعين من المجلة الإفريقية لسنة 1935التي أعاد نشرها كريستوفل "Christofle"، كما نشرت السيدة فانسان تقريرا خاصا عن مزهرية إيبيرية ومصباح وصحن بمجلة ليبيكا "Libyca" في عددها الأول لسنة 1953م الخاص بالآثار والنقوش[25]،

وخلافا لذلك لم تنشر باقي المكتشفات التي أشار إليها فيما بعد كل من لاسوس "J.Lassus"[26] ولوقلاي "M. Leglay"[27]، ولا تزال بعض هذه اللقى محفوظة بمخزن المتحف الوطني أحمد زبانة بوهران، وغالبا ما نجد عليها أرقام جرد وحروف لاتينية "S.L.M.V"[28]، وقد تعددت هذه اللقى الأثرية ونذكر من بينها القطع الزجاجية الكثيرة المخزنة داخل علب كرتونية تحمل كل قطعة رقم جرد وإشارة لفانسان، كما نجد في هذا التقرير إشارات لطريقة الدفن، ومحتويات القبور (الآثاث الجنائزي) وقياساتها.

لا يمكن لدارس المدينة القديمة الإستغناء عن الأطلس الأثري للجزائر الذي أنجزه ستيفان غزال "S. Gsell"، ويتضمن تاريخ المدينة منذ العصور الحجرية إلى غاية نهاية العصور القديمة مع تقديمه لبيليوغرافية هامة تتضمن أهم المصادر والمراجع والدراسات التي تم تأليفها إلى غاية سنة 1911م، كما قام بدراسات مختلفة حول التاريخ القديم لبلاد المغرب، ومن ذلك وصفه لمنازل مدينة بورتوس ماغنوس ورسم مخططات مفصلة لها.[29]

5/ فهارس المتاحف:

تتضمن جردا للبقايا الأثرية المحفوظة بها، وفي هذا الصدد تجب الإشارة إلى ضرورة الوقوف على مختلف القطع والبقايا الأثرية الموجودة بالمتحف من أجل الاستعانة بها في مثل هذه الدراسات، فعلى سبيل المثال لا للحصر لا يزال يوجد بمتحف وهران– الساحة الجنوبية– عمود بتاجه الكورنثي، إلى جانب اللوحات الفسيفسائية الميثولوجية المعروضة بالقاعة الرومانية، والتي تحتاج إلى ترميم.

6/ المعاينة الميدانية:

هي حلقة أساسية في الدراسة المونوغرافية، حيث لا يمكن الاستغناء عنها، وأهميتها تكمن في تدعيم المعطيات النظرية المتحصل عليها، ومقارنتها مع ما هو ظاهر على السطح أو لتصحيح هذه المعطيات خاصة إذا كان الموقع الأثري يحتفظ ببعض المعالم، كما يمكن للباحث من خلال المعاينة الميدانية كسب معارف جديدة ومعايشة موضوعه؛ فبدونها تبقى نتائج البحث لا تختلف عن سابقاتها، ويتحول عمله إلى تكرار لما ورد ويصبح مجردا من الرؤيا التاريخية التي يتحتم على الباحث إبرازها أثناء إنجازه لموضوع تاريخي، وتتكرر الأخطاء بدء من اسم الموقع الأثري أو تحديد إطاره

الجغرافي؛ فعلى سبيل المثال لا يعقل التفريق بين بورتوس ماغنوس "Portus Magnus" بطيوة الحالية، وبورتوس ديفيني "Portus Divini" المرسى الكبير أو سيدي بلعطار "Quiza" وسيدي بلعاثر، هذه الأخيرة التي لا أثر لها في قائمة مدن الجزائر، كما يقع الباحث في خلط عند تحديده لمعالم المدينة بسبب عدم معاينته الميدانية، وعلى سبيل الذكر لا يمكن قول إن التعديلات التي أدخلت على خزان مائي ببورتوس ماغنوس مثل إضافة باب ونافذة تخصّ خزان المنزل الثاني[32] الذي وضع مخططه غزال " S.Gsell" لأن حجم الأول أكبر بكثير من الثاني، ويبعد عن بقايا هذا المنزل، في حين أن التعديلات المقصودة تخص واجهة وجوانب خزان صغير تابع للمنزل الثاني بالمدينة، واللذان لا يزالان موجودان بالموقع الأثري.

لقد اتضح لنا الآن أن الدارس للمدينة القديمة لا يمكنه الإستغناء عن المصادر المذكورة أعلاه، كما لا يجب عليه الأخذ أو تمجيد دراسات أو مدارس تاريخية دون أخرى أو التقليل من أهمية بعض المصادر ومنها الإسلامية التي أولت اهتماما كبيرا بالمدن القديمة واصفة إياها بالأزلية، كورود مدينة بورتوس ماغنوس أو ما يعرف بأرزيو ضمن كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب لأبي عبيد البكري[32]، في وقت يهتم الغرب بمثل هذه المصادر الإسلامية وما تحتويه من معلومات عن أثار المدن القديمة، ونذكر في هذا الصدد المؤرخ الفرنسي موران "P. Morel".

ومهما يكن من أمر؛ فإنه لا يمكن لنا الإستغناء عن هذه المرحلة– الوسيطية– لتتبع مراحل التطور التاريخي، وما كتب عنها حتى الوصول إلى آخر ما كشفت عنه التنقيبات والدراسات الحديثة، كما يستلزم علينا الحفاظ على ما تبقى من آثار هذه المواقع، وإعادة بعث التنقيبات والترميم من جديد، ولا تمثل هذه الدراسة سوى محاولة ونموذجا منهجيا قابلا للإثراء في ضوء التطور والعولمة مثلما تطرق إلى ذلك الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش في كتابه "مستقبل الكتابة التاريخية في عصر العولمة والأنترنيت".

الهوامش:

1-يذكر ابن حوقل أن قبيلة بطيوة تنتمي إلى زناتة، في حين يدرجها ابن خلدون ضمن قبيلة صنهاجة. أنظر: ابن حوقل، صورة الأرض، القاهرة- دار الكتاب الإسلامي- بدون تاريخ-ص.102، عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب،1984،ص 206.

2-Pline l'Ancien –Histoire Naturelle –Livre 5 –éd. J.Desanges –Paris – Les Belles Lettres -1980 –Vol.2-19.

3- J.Desanges –Pline l'Ancien Histoire Naturelle Livre 5-l'Afrique du nord-Paris-les belles lettres1980-pp.153-154.

4-Pomponius Mela-Chorographie-éd.A.Silberman-Paris-les belles lettres-Paris-1988-1-5-29.

5-Ptolemaei, Géographia, ed, c. Müller, 1901,IV,2,2.

6-Itinerarium Antonini – Augusti, ed. De Fortia, Paris,1845, P3.

7-Tabula Pentingeriana, ed. De Fortia, Paris, 1845, P.276.

8-Hérodote, Histoire, Texte établi et traduit par E.le grand, Paris les Belles Lettres, 1945.

9-Polybius, Histoire,ed. D. Roussel, Paris, Gallimard, 1970.

10-Strabon, Géographie , XVII,ed, Amedee Tardieu, Paris, Hachette,1986.

11-Sallustins, Bellum Iugurthinum, ed, B. Orneistein et J.Roman, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

12-Titus Livius, Histoire Romaine, ed.. Eugène Lassere, Paris, Garnier Frères, 1949.

13-Vitruve, de Architectura, Paris, Errance, 1999.

14-G. Willmans, Th Mommsen, Corpus Inscriptionum Latinarum (= CIL), VIII, Berlin, 1881.

15-L. Renier, Inscriptions Romaines de l'Algérie (= IRA), Paris, 1855.

16-Ephemeris Epigraphica, Corporis Inscriptionum Latinarum Supplementum, (= Eph,ep). Volume V, Berlin, 1884.

17-CIL,VIII,9753.

18-Ibid, 9768, 9763.

19-Ibid, 9789.

20-Eph. Ep, V, 1157, 1159.

21-IRA, 3837.

22-L Demaeght, « Notice sur les Travaux de Fouilles exécutés dans les ruines de Portus Magnus par les soins de G. Simon » B.S.G.A.O, 1899, P 485-496.

23-A.Berbrugger, « Ruines du vieil Arzew » Revue Africaine, 2, 1857-1858, P 177-194. id, « Chronique », Revue Africaine, 7, 1863, P 227-235
24-L Demaeght, op. CIT, p 485-496.
25-M.M. Vincent, « Portus Magnus (Saint-Leu) Sépultures Punico-Romaines », revue Africaine, 77, 1935, P 35-44 ; id, « Vase Ibérique du cimetière EST de Portus Magnus(Saint-Leu) –Dept. D'Oran », Libyca, ar.ep, I, Avril-Octobre,1953, PP 14-20 ; M.Christofle, « Rapport sur les travaux de fouilles et consolidations effectuées en 1933-34-35-36 par le service des monuments historiques de l'Algérie », Alger, 1937, PP 122-148.
26-J.Lassus, « l'Archéologie Algérienne en 1955 », Libyca, ar.ep, IV,1956,PP 163-164 ; id, « l'Archéologie Algérienne en 1958 », Libyca, ar.ep, VII, 2ème semestre , 1959, P. 225 ; id, « Le site de Saint Leu, Portus Magnus » C.R.A.I., 1956, PP 285-293
27-M. Leglay, « L'Archéologie Algérienne 1954, Revue Africaine 99, 1955, PP 212-213.
28-(S) : Saint, (L) : Leu, (M) : Malva Maurice, (V) : Vincent.
29-S.Gsell, les monuments antiques de l'Algérie, I,Paris, Fontemoing , 1901, P 261,Fig 76 ; II, PP 17-18, Fig 86, PP 19-20, Fig 87 ; id, Atlas Archéologique de l'Algérie, Paris 1911, F 21.
30-L.Demaeght, Catalogue raisonné des objets archéologiques du musée de la ville d'Oran, Paris I, 2° Edition , revue par F.Doumergue, Oran, 1921.
31-F.Doumergue, Catalogue raisonné des objets archéologiques du musée municipal Demaeght a Oran, B.S.G .A.O, 59-60, 1938-1939.
32-M.Christofle, Op. cit, PP.138-139.
33- وردت إشارة حول المعالم الأثرية ليورتوس ماغنوس في كتاب البكري إذ يقول:" مدينة آرزاو وهي مدينة رومية خالية فيها آثار عظيمة للأول باقية، يحار من دخل فيها لكثرة عجائبها" أنظر: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب ص 80 Paris , Librairie d'Amérique et d'Orient, 1965

الإصدارات الجديدة

عنوان الكتاب: *دراسات في النظم الإسلامية*

المؤلف: *د. غازي مهدي جاسم الشمري*

مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع- سيدي بلعباس- الجزائر، أبريل 2003م/ 1423هـ.

****

صدر للدكتور غازي جاسم الشمري، وهو أستاذ محاضر بقسم التاريخ وعلم الآثار (جامعة وهران السانية)، كتاب بعنوان "دراسات في النظم الإسلامية"، وقد سعى مؤلفه إلى جعل دراسته "ملمة بالنظم الإسلامية وتطورها في مختلف العصور، مختصرة بأسلوب الأداء بحيث يجد فيها القارئ المبتدئ صورة مجملة واضحة ومختصرة لمساهمة العرب والمسلمين في الجانب الحضاري"، و"يلقى فيها الباحث المطلع خلاصة حسنة لمناحي الحياة المختلفة في التاريخ الإسلامي مع مراعاة حاجة طالب أقسام التاريخ في الجامعات الجزائرية بما يقرب من المنهج الرسمي المقرر".

جاءت هذه الدراسة موجزة حتى "لا تغني لدى الأساتذة عن المحاضرات، ولا تقوم عند الطالب مقام المناقشة".

وعن أهداف هذه الدراسة يقول المؤلف إنها تكمن في: "تأصيل النظم الحضارية العربية الإسلامية التي لم تكن مقتبسة بشكل حرفي، كما يحلو للبعض أن يدعي دون دليل، وإنما كانت جذورها البسيطة موجودة في الموروث الفكري والحضاري السائد قبل الإسلام، ثم نمت وتطورت في إطار النظرة الإسلامية الشاملة دون إغفال أهمية التفاعل الحضاري". تناول المؤلف في دراساته المواضيع التالية: 1- الخلافة: تعريفها وتطورها- 2- الخاتم والبردة والقضيب- 3- الشورى وتطورها وشروطها- 4- الوزارة: تعريفها وشروطها وأنواعها.-5- الحجابة: تعريفها وتطورها. 6- الكتابة تعريفها وشروطها وأنواعها وأشهر الكتاب.- 7- السكة: تعريفها وتطورها وأنواع السكة.-8- اللون الرسمي والرايات.

وختم المؤلف دراسته بحوصلة عامة لما توصل إليه من نتائج، كما ألحق بها قائمة تحتوي على أهم المصادر والمراجع المتعلقة بموضوع النظم الإسلامية.

جاءت الدراسة الواقعة في 160 صفحة، بأسلوب سهل ومشوق، فضلا على احتوائها على كل ما يحتاجه الباحث والطالب في آن واحد، ولذلك فلا غنى لأحدهما عنها.

*- عنوان الكتاب: *ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين (13-15م)- التاريخ السوسيو-ثقافي.*

المؤلف: *الأستاذ عبيد بوداود.*

دار الغرب للنشر والتوزيع. الجزائر، 2003م /1423هـ .

****

صدر للأستاذ بوداود عبيد-وهو أستاذ مساعد بالمركز الجامعي مصطفى إسطنبولي، معسكر-كتاب يؤرخ لمرحلة حاسمة من التاريخ الوطني تمتد من تاريخ انهيار الموحدين إلى بداية العهد العثماني في الجزائر، وهي مرحلة تميزت باضطراب سياسي وركود اقتصادي عمّ كافة بلاد المغرب الإسلامي، وقد تميزت هذه المرحلة بتراجع المستوى الثقافي رغم ظهور علماء كبار، وكان لذلك انعكاسات خطيرة على التوازنات الجيوسياسية بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط، والذي كان من نتائجه انحسار الوجود الإسلامي في بلاد الأندلس؛ وانتقال الخطر الصليبي إلى سواحل المغرب الإسلامي.

إن البحث في موضوع التصوف يساعد الباحث في الإجابة عن كثير من الأسئلة التي تدور في مجملها حول تراجع الوزن السياسي والحضاري بالمنطقة.

قبل الخوض في بحثه، استعرض المؤلف الدراسات المخصصة لهذا الموضوع من قبل الدارسين في العهد الاستعماري، ثم في مرحلة الاستقلال الوطني، والتي تميزت في عمومها بالندرة، وهو الأمر الذي حفّزه على الخوض في هذه الدراسة التي تمحورت حول العديد من التساؤلات التي سعى الباحث في الإجابة عنها ولعل أبرزها ما يلي:

هل كان التصوف تعبيرا وانعكاسا لحضارة أشرفت على الأفول؟ وهل كان تعبيرا عن العجز على المواجهة والتحدي، أم عاملا عزّز التخلف؛ وأدى إلى تراجع الأداء الحضاري لهذه المنطقة؟ وما مدى مسؤولية التيار الصوفي عن واقع المغرب الأوسط وقتئذاك ومصيره فيما بعد؟

وبالاعتماد على عدد كبير من المؤلفات فاق المائتي مؤلف بين مصدر-مطبوع ومخطوط- ومرجع، أنجز الباحث هذه الدراسة القيمة التي تضمنت الفصول التالية:

الفصل التمهيدي وعنوانه: "مدخل لدراسة ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط"، وخصصه للتعريف بمصطلح التصوف، وتقديم مختلف تعاريفه، كما أرّخ فيه لظاهرة التصوف بالمغرب الأوسط.

الفصل الأول وعنونه بـ:"حجم انتشار ظاهرة التصوف في بلاد المغرب الأوسط ومسارها العام"، وقسمه إلى أربع نقاط هي: الانتماءات الاجتماعية والانتماءات الثقافية وجغرافية التمركز والانتشار والمسار العام الذي اتخذه التصوف في هذه البلاد.

الفصل الثاني وعنوانه: "عوامل انتشار التصوف"، ومنها: 1- الظروف السياسية والأمنية 2- تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، 3-الوضعية الثقافية والعقلية، 4-دور الولي الصالح أبي مدين شعيب من خلال تلامذته.

الفصل الثالث: وخصصه الباحث لموضوع "المتصوفة والمجتمع"؛ ودرس فيه العلاقة التي كانت بين المتصوفة والسلاطين؛ وعلاقتهم بالفقهاء، وأخيرا العلاقة التي كانت بينهم وبين العوام.

الفصل الرابع: وترجم فيه لـ"نماذج من متصوفة الفترة"، ووقع اختياره على كل من محمد بن عمر الهواري وإبراهيم التازي وعبد الرحمن الثعالبي ومحمد بن يوسف السنوسي.

وختم الباحث دراسته بحوصلة عامة لأهم نتائج البحث، كما ألحق الدراسة بقائمة مفصلة للمصادر والمراجع التي استعملها في إنجاز هذا العمل الذي كان في الأصل رسالة لنيل شهادة الماجستير.

يعتبر هذا الكتاب الذي يقع في 372 صفحة-منها 334 مخصصة للدراسة-لبنة هامة في بناء الصرح الثقافي للجزائر عامة؛ وللجامعة الجزائرية على وجه الخصوص، كما يعتبر ثمرة يانعة من ثمار الشباب الذين تخرجوا من معهد التاريخ بجامعة وهران خلال السنوات القليلة الماضية.

النشاطات العلمية لأعضاء المخبر

المشاركة في الملتقيات العلمية الدولية والوطنية:

*الأستاذ الدكتور بوعلام بلقاسمي:

الملتقيات الدولية:

ملتقى "*حركة الأفكار والرجال بين بريطانيا والمغرب العربي*" أيام 15 و17 سبتمبر 2002 في جامعة إكستر Exeter، بريطانيا بمحاضرة حول "*الطلبة الجزائريون في الجامعات البريطانية 1973-1991*"

– ملتقى "*المجتمع المدني في المغرب العربي بين الماضي والواقع*" أيام 23-24-25 أكتوبر 2002 بتونس ، بمحاضرة موسومة "*المجتمع المدني في الجزائر : النشأة والتطور*".

– ملتقى "*تكنولوجيات الإعلام والاتصال الجديدة وتطبيقاها في قطاع التكوين والتربية*" أيام 2-3-4 مارس 2003 بجامعة الأغواط (الجزائر)، بمحاضرة حول "*الذاكرة التاريخية وتكنولوجيات الإعلام و الاتصال الجديدة: غوص في الأنترنت*".

الملتقيات الوطنية:

– الملتقى الوطني الأول حول عيد النصر المنعقد في مدينة البيض يوم 2003/03/19م بمحاضرة عنوانها "*المسار التاريخي لمفوضات إيفيان: 1954-1962*".

– الملتقى التاريخي الوطني الرابع حول منطقة وادي ريغ المنعقد في مدينة تقرت يومي 10 و11 أفريل 2003م، بمحاضرة عنوانها "*الأهمية الإستراتيجية لمنطقة وادي ريغ في السياسة الإستعمارية الفرنسية خلال القرن 19*".

*- الدكتور خليفي عبد القادر:

الملتقيات الدولية

– الملتقى المغاربي الأول حول "*الأبعاد الحضارية للثورة الجزائرية*" المنعقد بجامعة الجيلالي ليابس (سيدي بلعباس) يومي 10 و11 جوان 2003م بمحاضرة موسومة بــ"*الثورة الجزائرية وبعدها الإفريقي*"،

الملتقيات الوطنية:

– الملتقى الوطني الرابع لمؤسسة الشيخ عبد الحميد بن باديس حول *"التربية والتعليم في الجزائر في النصف الأول من القرن العشرين"* المنعقد بمدينة قسنطينة يومي 16 و17 أبريل 2003 بمحاضرة موسومة بـ*"السياسة التعليمية الفرنسية في الجزائر"*.

– الملتقى الوطني الأول حول عيد النصر المنعقد في مدينة البيض يوم 2003/03/19م بمحاضرة عنوانها *"محطات من مقاومة المنطقة الجنوبية الغربية في العهد الاستعماري"*.

*– الأستاذ رابح لونيسي:

الملتقيات الدولية:

– الملتقى المغاربي الأول حول "الأبعاد الحضارية للثورة الجزائرية" المنعقد بجامعة الجيلالي ليابس (سيدي بلعباس) يومي 10 و11 جوان 2003م بمحاضرة موسومة بـ *"إيديولوجية الثورة الجزائرية بين النظرية والتطبيق"*.

*– الدكتور عبد القادر بوباية :

الملتقيات الدولية:

– الملتقى المغاربي الأول حول *" الأقليات في المغرب الإسلامي من الفتح إلى نهاية العهد العثماني"* المنعقد بجامعة الأمير عبد القادر (قسنطينة) يومي 5 و6 ماي 2003م بمحضارة موسومة بـ*"الدور السياسي للأقليات في الأندلس الإسلامية: إسماعيل بن النغريلة اليهودي في مملكة غرناطة نموذجا "*

– الملتقى الدولي حول *" شخصية الولي الصالح سيدي امحمد بن عبد الرحمن بن أبي زيان القندوسي"* المنعقد بمدينة بشار أيام 10 و11 و12 ماي 2003م بمحاضرة عنوانها: *"تطور الزاوية الزيانية من التأسيس إلى منتصف القرن العشرين"*.

الملتقيات الوطنية:

– الملتقى الوطني الرابع حول *"تاريخ مدينة ندرومة ونواحيها: أعلام، أقطاب وشخصيات بارزة"*، المنعقد بقصر الثقافة (الجزائر العصمة) يومي 25 و26 جوان 2003م بمحاضرة عنوانها

" *مساهمة البربر في الحركة العلمية والثقافية الأندلسية: محمد بن عبد الحق الكومي الندرومي نموذجا*".

*- الدكتور محمد بن معمر:

الملتقيات الوطنية

- الملتقى التاريخي الوطني الرابع حول منطقة وادي ريغ المنعقد في مدينة تقرت يومي 10 و11 أفريل 2003م بمحاضرة عنوانها "*منطقة وادي ريغ في عصر ابن خلدون*".

مناقشة المذكرات والرسائل الجامعية:

*- مناقشة أطروحات دكتوراه الدولة:

- الأستاذ الدكتور بوعلام بلقاسمي :

شارك في تقييم رسالة دكتوراه دولة تقدم بها الأستاذ ابراهيم مياسي حول موضوع الإحتلال الفرنسي للصحراء الكبرى خلال القرن التاسع عشر، ضمن لجنة تراسها الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعدالله بجامعة الجزائر، في ديسمبر 2002.

- الدكتور محمد بن معمر:

ناقش رسالة دكتوراه دولة موسومة بـ "*الحركة الثقافية في الأندلس على عهد المرابطين*" تقدم بها الطالب الباحث محمد الأمين بلغيث (قسم التاريخ- جامعة الجزائر).

*- مناقشة رسائل الماجستير:

الأستاذ الدكتور بوعلام بلقاسمي: ناقش الرسائل التالية:

1- رسالة الطالب اللولب حبيب حسن بعنوان " دور الصحافة العربية في تونس في تفعيل الوعي الوطني ، 1860-1914" ، بجامعة الجزائر، فبراير 2003.

2- رسالة تقدمت بها الطالبة بوسعادة خيرة موسومة بـ" التركيبة الإقتصادية، الإجتماعيه والسياسية للمجتمع الجزائري بين 1936-1939م"، جويلية 2003 بجامعة وهران.

3- رسالة تقدمت بها الطالبة خديجة بختاوي موسومة بـ " إصلاحات 1919م، وآثارها السياسية والاجتماعية في عمالة وهران "، جويلية 2003 بجامعة وهران.

4- رسالة تقدم بها الطالب محمد ياحي بعنوان" الحرب اليابانية- الروسية 1905-1907" بجامعة الجزائر.

5- رسالة تقدم بها الطالب لخضر عمراني بعنوان" تجربة إدخال تكنولوجيات الاتصال الجديدة في أرشيف ولاية وهران" ، فبراير 2003 بجامعة وهران.

6- **Magister dissertation presented by Miss Nadia Louahla and untitled `` *The British conquest of Nigeria 1850-1914*``m University of Oran, October 2002.**

7- **Magister dissertation on the topic of `` *British colonial rule and political change in Nigeria* ``. University of Oran, November 2002.**

الدكتور محمد بن معمر: ناقش رسائل الماجستير التالية:

1- رسالة تقدم بها الطالب بحري أحمد موسومة بـ"الحياة الاجتماعية في الجزائر في عهد الدايات" يوم 2003/04/22م بقسم الحضارة الإسلامية- جامعة وهران.

2- رسالة تقدمت بها الطالبة هواري زهرة موسومة بـ"الجيش على عهد الحاجب المنصور خلال الدولة العامرية بالأندلس" يوم 2003/06/25م بقسم الحضارة الإسلامية- جامعة وهران.

3- رسالة تقدمت بها الطالبة بطيب الهوارية موسومة بـ"السوق في الدولة الزيانية" يوم 06/24/ 2003م بقسم الحضارة الإسلامية- جامعة وهران.

الدكتور عبد القادر خليفي:

ناقش رسالة ماجستير تقدم بها الطالب عابد سلطانة موسومة بـ"الرسائل الحربية بأرشيف وزارة الحربية الفرنسية: دراسة لعينة من رسائل المخزن الكراغلة وزعماء القبائل-إقليم وهران 1830-1843م"، جامعة وهران.

*- مذكرات التخرج لنيل شهادة الليسانس:

*- أشرف الدكتور عبد القادر خليفي على ثلاث مذكرات تخرج، وناقش مذكرتين.

*- أشرف الأستاذ رابح لونيسي على مذكرة تخرج واحدة، وناقش أربع مذكرات أخرى.

*- أشرف الدكتور عبد القادر بوباية على تسع مذكرات تخرج، وناقش ثلاث مذكرات أخرى.

"*Grandeur and Decadence*", the third volume of the work, deals witch the question of the peace which according to the author was concluded between Algeria and the European nations because of common interests. He calls it peace by treaties, which included intervention to safeguard goods on ships from sinking, services in case of emergency in
high seas, visits to save ships, control of passports, and the status of Muslim and Christian prisoners. Another chapter is devoted to what the author calls peace by gifts. European consuls and envoys would bring gifts with them to the rulers, their ministers and subordinates. Usually for the purpose of concluding favorable peace treaties and establishing good relations. In fact, European nations competed among themselves for favorable treaties with Algeria. Some consider these gifts a sort of bribery.

By the last half of the eighteenth century, the Algerian fleet began to decline, until it was paralyzed by the French blockade in 1827. Many factors contributed to this decline, among them a decrease in the number of marines, lack of money, and abuse of power by certain Deys. Internal factors also contributed, such as the severance of relations with the Porte which meant that Algeria lost an important supporter and protector. In addition, consideration is give to the superiority of European navies, especially the British, and to the animosity between Algeria and some of its neighbors.

These factors, among others, all contributed to the fall of Algeria into French hands in 1830.

by Prof. BELKACEM Saadallah.
University of Algiers, Algeria / Al al-Bayt University, Jordan.

campaigns waged by the sultan against revolting regions. The appointment of the dey no longer depended on the sultan's will but on the divan (a sort of consultative body). This method of choosing the dey prompted some contemporary Europeans to call the regime of Algeria a «republican regime».

According to Haedo (c. 1585), commerce between Algeria and Europe flourished despite their enmity. Belhamissi provides a list of goods exchanged. The Jews would export to Europe on Christian ships goods brought to Algeria by the Reis as booty.

One of the chapters deals with the building of ships for Algeria in European ports. Holland, Denmark, Sweden, England, and Hamburg, among others, participated in this enterprise. They would also provide Algeria with timber, equipment, and facilities in their respective harbors in case of need. Another chapter discusses the naval forces, and provides the number of fighting ships, and the capability of each ship, the flags, seamen, guns and captain. According to the author, the Algerian fleet reached it's peak, both in number of vessels and prestige, in the seventeenth century. Most of the captain were of European origin, whom their countrymen called renegades because they were Christians who turned to Islam for different purposes. Only a few Algerians reached the post of captain, such as Reis Hamidou in the early nineteenth century.

In the second volume the author treats various other topics related to Algeria and its fleet. Algeria was called the *Protected One* because for a long time it stood stubbornly against the invaders. Vigilance was the main characteristic attributed to those who were patrolling the citadels and their guns. The main purpose of the Algerian fleet was to protect the coast, defend the Andalusians who were persecuted by the Spaniards, and liberate the coastal cities like Oran from their domination and La Calle from the Genes. Because of its stand against any intervention, Algeria faced attacks from Louis XIV of France and from Lord Exmouth of Britain. Other campaigns, such as those led by Denmark, Tuscany, and others, were quickly repelled. In addition, the Algerian fleet participated in defending the realm of Islam in Lepanto, Jerba, Malta, Venice, and Greece. The author also deals with the controversial question of piracy and ends by saying that at that time piracy was not a Muslim but a worldwide phenomenon. Finally, he maintains that, contrary to French attempts to convince the Europeans otherwise, piracy did not end with the French occupation of Algeria.

there are the aceounts of spies, redemption of prisoners, and description of travels. These activities were mostly conducted in the northern coast of Algeria.

With the appearance of the Barbarossa Brothers early in the sixteenth century, these activities centered around the port of Algiers in particular. Kheirudin, one of the brothers, linked Algiers to the Ottoman Empire. He demanded the protection of Sultan Selim I, in exchange for pronouncing his name in Friday prayer in the mosques of Algiers. The Spaniards were then still in control of several parts of the coast of Algeria, especially Oran, Bougie, and Bone. Kheirudin was awarded the command of the Ottoman fleet while his son, Hassan, became the beylerbey (governor) of Algeria, a post which he held several times.

The author criticizes the Europeans for their biased judgments regarding Algeria. In his view most of their writings were reports and accounts written by preachers, spies, consuls, and special envoys. He cites Diego de Haedo, Pierre Dan, and P. Herault whom he accuses of fanaticism. Later, European authors tried to copy uncritically both Haedo and Dan . Howeverm Belhamissi refers to Laugier de Tassy and de Grammont as being more objective in dealing with the history of Algeria during the ottoman period especially on the question of piracy, which was a major issue then in discussing Algerian-Europeans relations.

The twenty-five chapters of the three volumes start with the identification of the geopolitical situation of Algeria, which was characterized by the struggle between the ottoman and Spanish Empires, especially when the latter was in the hands of the Hapsburgs, with Charles V and his son Philip II as its leaders According to the author , the role of defending Islam in the western Mediterranean was assumed by Algeria, while Tunisia, Salé and Tripoli were in low profile.

The author provides the following periodization of Algeria under the ottoman empire: the Beylerbeys period (1518-1587); the Reis (sea men) period (1587-1659); the Agha's period (1659-1671), when the pashas, who were sent from Istanbul by the sultan to govern, were no longer effective); and the Deys period (1671-1830), which is the longest and during which Algeria became more or less independent from the Porte because the pashas no longer played a role. Despite this quasi-independence, however, cooperation between the rulers of Algeria and the sultan remained solid, as shown by the reciting of his name during Friday prayer in exchange for gifts and Algeria's support for military

Notes de Lecture

Moulay Belhamissi, *Marine et Marins d'Alger ,1518-1830 (The Algerian fleet, 1518-1830)*
Bibliothèque Nationale, Algiers, 1996, vol 1, 224 pp, vol 2, 211 pp, vol 3, 194 pp, No price listed.

After a hiatus of more than a century, Algerian researchers came to write about their country's ancient navy, which was highly respected and a force to be reckoned with in the western Mediterranean from about 1518, when Algeria became a part of the Ottoman Empire, until 1830, when it was occupied by the French. Moulay Belhamissi's work, originally his doctoral dissertation from the University of Bordeaux, is in three medium volumes containing twenty-five chapters, each volume bearing it's own subtitle respectively: Ships and the Men, Confrontation with Europe, and Grandeur and Decadence. In addition, the book contains a critical study of the sources, mostly in European languages, before and after the French occupation of Algeria in 1830. The bibliography is rich in documents and contemporary works, including travelogues, monographs, and dictionaries. There are also some appendices containing important statistics and maps.

"*Marine et Marins d'Alger*" treats the conflict between the Ottoman and Spanish Empires in the western Mediterranean. For three centuries the Algerian fleet defended the Muslim frontiers and stood against the Spanish fleet led by Charles v and his successors until the treaty of 1792 which gave Oran and its strategic harbor back to the Algerian authority and ended the long conflict between the two neighbor nations.

The Algerian fleet stood also against the intervention of the French, and even the United States, whose navies on several occasions led military attacks against Algerian ports and installations declaring that they were trying to suppress piracy, secure routes, and ending paying tributes to the Algerian government.

In the author's view, Europeans had knowledge of Algeria as early as the first half of the sixteenth century. He cites commercial and diplomatic relations between the two parties since that time. Besides,

continuent leurs commerce et ne regagnent leur pays qu'après l'accomplissement de leur mission.

Il y a là un véritable danger, aussi serais-je heureux de voir l'administration supérieure revenir à l'ancienne législation, c'est -à-dire à ce que l'agent consulaire de S.A. le Bey de Tunis ne fut autorisé à délivrer des passeports qu'à ses nationaux résidants demandant à rentrer dans leurs pays ou à voyager dans l'intérieur, le passeport, dans ce dernier cas, n'étant valable qu'après visa de l'autorité locale, et que tout Tunisien arrivant en Algérie sans titre délivré par l'autorité de son pays et visé par un de nos agents diplomatiques fut reconduit à la frontière aux frais du trésor du Bey.

Une autre secte sur laquelle j'ai déjà appelé votre attention, Monsieur le Préfet, les Bou-alia, mérite aussi qu'on prenne garde à-elle. Elle est à peine en voie de formation, mais les tentatives faites sur divers points de la Province pour la constituer en association religieuse, les accointances de ses chefs et le voisinage de la Tunisie ou existent aujourd'hui un bon nombre de Senoussis me font craindre qu'elle ne devienne dangereuse. Je crois qu'il sera bon de tout tenter pour l'empêcher de se former.

Veuillez agréer, Monsieur le Préfet, l'assurance de mon respectueux dévouement.

Le commissaire central Mayerco

encore à l'instruction, et je ne doute pas que des mesures séyères ne soient prises à leur égard.

Les autres sectes religieuses telles que les Kouans de Sidi Abderahman, les Aissaoua, les Ansala(Constantine)les Tedjani, les Foukras de Sidi Amar Bousenna (Guelma) continuent leurs pratiques sans que rien d'extérieur dénote chez elles de l'effervescence. Les Aissaouia et les foukras de sidi amar me paraissent néanmoins devoir être surveillés de très prés, en raison de leur composition. Ces sectes comptent, en effet, dans leur sein, un grand nombre de Tunisiens et de Kabyles(pour les Foukras) dont rien ne nous garantit la fidélité. Mais ce qui conviendrait surtout, selon moi, d'interdire et de réprimer au besoin, ce sont les voyages de ces Chérifs, de ces Mokkadems ou prétendus tels, originaires de la Tunisie, du Maroc et même de l'Algérie, qui sous prétexte de quêtes chez leurs coreligionnaires parcourent les villes et les tribus, exploitent la charité, entretiennent le fanatisme, servent d'émissaires aux partis hostiles et prédisposent les populations à la résistance.

Et à ce sujet permettez-moi, Monsieur le Préfet, d'appeler encore une fois votre attention sur les dangers que présente et les difficultés que nous crée l'autorisation accordée à l'agent consulaire de S.A. le Bey de Tunis à Bône de délivrer des passeports à ses nationaux, résidants ou non résidants, voyageant à l'intérieur de l'Algérie, aux termes des règlements, notamment de la loi du 10 Vendémiaire an IV et de l'instruction générale du 23 Août 1816, maintenue dans ses dispositions principales par la circulaire du 1er Mars 1858 et rappelée par celle du 13 Avril 1871. Les étrangers arrivant en France devaient être munis d'un titre de voyage délivré par les autorités de leurs pays et revêtus du visa de l'un de nos agents diplomatiques à l'étranger. Il n'y avait d'exception à cette règle que pour les habitants des frontières qui passent et repassent habituellement d'un territoire à l'autre, soit pour exercer momentanément leur industrie ,soit pour écouler leurs denrées, soit pour visiter leurs parents.

Il n'en est plus ainsi avec Tunis, bon nombre de Tunisiens quittent leur pays démunis de toute espèce de titres, trompant la surveillance de nos autorités frontières, et se répandent en Algérie ou ils se livrent à des industries souvent prohibées(importation d'armes et de munitions) ou à des manoeuvres dangereuses. S'ils sont tracassés par les autorités locales, ils se retirent devant leur consul qui sans autres renseignements que ceux fournis par les intéressés eux-mêmes, leur délivre un passeport qu'on ne peut guère refuser de viser; s'ils passent inaperçu ils

devint, dit-on, un grand savant à l'âge de 35ans . A l'age de 25 à 40 ans il partit à pied de Mequinez et fit le pèlerinage de la Mecque. Arrivé dans cette ville, il s'y fit annoncer comme prêcheur et comme le prophète destiné à combattre l'Antéchrist. Les arabes croient en effet qu'à la fin du monde qui doit arriver dans onze ans, une peuplade sauvage se répandra sur toute la terre, la dévastera et en tuera les habitants. La Mecque seule sera respectée quelque temps et pendant cette période vint enfin se (fixer?) au Djebel Lakhdar, montagne située prés de Benghazi (autre fois Bérenice), port de mer de la Tripolitaine. Sur cette montagne il fit construire une mosquée qui porte son nom, et recommença ses prédications. Il trouva de l'écho parmi les populations ignorantes de cette contrée qu'il ramena bientôt à ses doctrines, et finit par les dominer. Tout ce pays est rallié aujourd'hui à la secte d'El Senoussi qui est respectée et vénérée, on jure par lui comme par le prophète. El senoussi était marié et a eu trois enfants, le plus jeune, âgé de 34 ans, a hérité de son influence et régît la mosquée de son père.

A Constantine le Cheik Senoussi à un certain nombre de partisans. Tous les Fazani jurent par lui et font la prière selon ses doctrines. D'autres habitants de Tripoli suivent ses enseignements, mais ils n'ont pas de mosquée ni de Mokadem ,ils correspondent directement avec le fils d'El Senoussi à la mosquée de Djebel Lakhdar ou a été inhumé le Chéik.

La prière selon le rite El Senousi éxalte beaucoup les croyants, elle ressemble presque aux anciennes pratiques des inspirés. On ne saurait trop dire cependant que ces pratiques aient un but hostile à la domination de la France. J'ajouterai néanmoins que le Chérif Abdallah qui, du sud de la Tunisie vient faire de fréquentes excursions sur notre territoire (Tuggurt,Souf,Oued) est parent de cette famille, et à ce titre la secte El Senoussi mérite d'être activement surveillée.

Depuis cette époque l'attitude de cette secte ne s'est ni modifiée ni aggravée. Elle n'a pas encore de mosquée dans la Provence, ni de Mokkadem, mais ses adeptes sont assez souvent visités par des Marocains et Tunisiens qu'on est en droit de croire porteurs de messages. Aussi la plus grande surveillance est-elle exercée à l'égard de ces derniers.

Du 24 Novembre au 4 Décembre 1876, 31 de ces individus, démunis de tous papiers de sûreté, de tous moyens d'existence, sans domicile fixe, et dont nous étions en droit de suspecter les allures ont été livrés au parquet sous l'inculpation de vagabondage. La plupart d'entre eux sont

DOCUMENTS

Publication d'un rapport de Police sur la zaouia des senoussia dans la province de Constantine Octobre 1876

*Dr. BELGHIT Mohamed Lamine**

****

ALGERIE
VILLE & ARRONDISSEMENT
DE CONSTANTINE
COMMISSARIAT CENTRAL
DE POLICE
N° 4429.

Constantine, le 14 octobre 1876.

Monsieur le Préfet.

OBJET
Affaires Indigènes
Confréries religieuses.

Vous avez bien voulu me communiquer les instructions de Monsieur le Gouverneur Général au sujet de l'attitude hostile des Senoussia, et me demander quelques renseignements sur les autres sectes religieuses de la Province.

A la date du 12 avril 1874 j'adressai à Monsieur le Maire de Constantine le rapport suivant sur les senoussia:

Le Cheik Si Mohamed El Senoussi naquit dans une tribu prés de Mequinez (Maroc), où il fit ses études. Il s'adonna aux sciences et

---

• Maître de Conférences a l'Université d'Alger.

Sources et bibliographie

***Les Archives Nationales d'Algérie**

1/ Fonds de Beylik :

Carton :12

2/ Fonds de Mahkamas :

Carton : 20/1

Carton : 24/1

Carton : 27/1

Carton : 34

Carton : 52

***Les écrits divers**

-Busson de Jenssens (Gerard) , *contribution à l'étude des habous publics algériens*, (thèse dactylographiée), Alger, 1950

-Certeux (A) Carnoy (E .H) *contribution au folklore des arabes l'Algérie traditionnelle*, Alger, fontana, T.I. 1884

-Djeghlloul (Abdelkader) , *Huits études sur l'algérie. I : la formation sociale algérienne à la veille de la colonisation* Alger, Enal, 1986

-Dulout (Fernand), *Le habous dans le droit Musulman et la législation nord Africaine (Doctrine, jurisprudence et procédure*), Alger, Maison des livres, 1938

-Hadj Sadok (Mohamed), *Milyana et son patron (Waliyy) sayyid Ahmed B. yûsuf (Monographie d'une ville moyenne d'Algèrie*), Alger, OPU, 1964.

-Mercier (E), *Le Habous ou Ouakf, ses règles et sa jurisprudence*, Alger, A.Jourdan, 1895.

-Mercier (E), *Deuxième étude sur le Habous ou Ouakof, a propos du nouvel ouvrage de M. clavel,* Alger, A, Jourdan, 1898.

-Mercier (E), *Le code du hobous (ou Ouakf) selon la législation Musulmane*, constantine, Braham, 1899.

-Saidouni (Nacereddine), *L'Algérois rural à la fin de l'époque ottomane (1791-1830)*, Beyrouth, dar Al Gharb Al- Islami, 2001.

-Saidouni (Nacerddine), *Études historiques sur la propriété, le waqf et la fiscalité (époque moderne)*, Beyrouth, Dar Al Gharb Al Islami, 2001 (en arabe)

-Sékaly (A) , *Le problème des Waqfs en Egypte*, paris P.Geuth-ner,1929.

-Senouci (Mohamed Tahar), *Majalat El-Ahbès*, Tunis, 1958 (en arabe).

de l'enfant, ainsi une mère prévoit l'application de la règle en cas ou l'enfant à naître serait de sexe masculin. Un waqf établit en 1762 (1175H) par khadija bent-Salem Agha prévoit après la fondatrice elle même le bénéfice à : « ...ses enfants existants, Mohamed, Ahmed et Fatima, et ses enfant à naître des deux sexes, une double part revenant au mâles... » (FM/C34/118).

Il apparaît donc que sur ce point la femme à la même vision que l'homme, notamment quand on suit l'évolution du waqf à travers les générations successives ; la vision de la femme étant rattachée au contenu religieux et social.

La femme en tant que fondatrice de waqf aura joué un rôle, important dans la société, particulièrement envers les enfants mineurs, et également par son aide aux majeurs, par son assistance aux orphelins et aux pauvres. Ce rôle permet d'améliorer les rapports sociaux, et fortifier la cohésion au sein de la famille, même si le Waqf-femme a consacré la différenciation entre homme et femme.

Le waqf des femmes a contribué à rapprocher le fahs et la ville : Quand des biens waqf localisés au fahs revenaient à des bénéficiaires domiciliés en ville, de nouvelles attaches se mettent en place entre les citadins et la banlieue et inversement.

D'un autre côté, le waqf des femmes n'a pas autorisé le dépassement de l'ordre tribal, l'esprit de rente. il a donc contribué à maintenir l'état social et économique dans une certaine immobilité.

Enfin, ce qui n'apparaît pas dans le Waqf des femmes comme des hommes à Miliana à l'époque Ottomane, c'est le legs en faveur des parents bien que ce genre de legs est autorisé par le fiqh, et que dans la plupart des cas, le Waqf reste familial :

- A quoi peut –on attribuer l'absence de legs au profit des parents ?
- Ce phénomène serait-il un facteur renseignant sur l'espérance de vie à l'époque ?

Mohamed Ibn-salem Agha et ses descendants. L'objet du Waqf était un jardin, une maison et deux parts d'un autre jardin à Miliana (FM/C34/29). Ce cas reste perplexe lorsqu'on sait que le bénéficiaire étranger à la famille se trouve l'épouse de Mr Caïd Ibrahim gouverneur de Miliana, et donc hors de besoin en matière de bienfaisance au point où elle est devenue elle même fondatrice d'un Waqf en 1762 (1175H) dont l'objet était deux boutiques situées hors de la ville (FM/C34/118).

Le legs entre femmes ne se limitait pas uniquement aux biens Waqf et ses fondations. Selon un acte de répartition d'un héritage daté de 1654 (1064H) concernant des biens à Fahs Bab-Edjadid à Alger et ses boutiques à Miliana, Madame Fatouma bent Ahmed ben Ghalib lègue le tiers de son héritage au profit de sa belle-mère (mère de son mari) Bakhta bent-Moussa. De même elle ordonne de libérer une esclave (FM/C34/R99).

L'homme est également bénéficiaire du Waqf-femme de son vivant ou après sa mort, cela en tant qu'époux, beau-fils, petit-fils, ou encore enfant à charge.

Relevons le litige survenu en 1812 (1227H) qui opposa d'une part le gestionnaire (Nadher) des Waqf du Haramain à Miliana, et d'autre part, Mr Mohamed Gouverneur de Miliana et représentant de beït el-Mâl, et Mr Ibn Ali le dernier époux de Zahra décédée. Ce litige avait pour source le fait que zohra aurait inscrit comme Waqf sa maison située à Houmet Chanqour et le jardin de Moukarnat au profit de son premier mari (FM/C34/R20).

En 1758, Fatima bent gène Ahmed époux de Othmane bey beylek Tittery attribua un Waqf à son beau-fils Mohamed el-Kebir (FM/C34/R29).

Si dans certain cas le lien de parenté entre la femme fondatrice et le bénéficiaire homme est clairement établit, dans d'autre cas, ce lien n'est pas évident et non explicite. C'est ainsi par exemple dans le Waqf de Halima bent mohamed el-Attafi daté en 1753 (1166H) concernant sa maison qu'elle attribua selon ces propos au : « ...petit enfant Mohamed, fils du vieux Meki el-hadj ould-Edahlouk... » (FM/C34/R176).

Quand l'homme bénéficiaire était le fils de la femme fondatrice, la répartition se faisait selon la règle musulmane «la double part pour le sexe mâle », comme ce waqf commun d'un couple daté de 1675 (1086H) (FM/C34/160). Cette règle musulmane préside même avant la naissance

contraire, nous avons relevé dans le Waqf-testament de Mr Yahia El-Kaouche Ben Ghanem datant 1661 (1071H) l'exclusion explicite selon les termes : « ...Sauf les deux boutiques... »(FM/C34/R99).

Les biens Waqf de la femme proviennent essentiellement d'un héritage paternel, contrairement à l'homme. Il est rare que la femme investit dans l'achat de biens qui feront l'objet ultérieurement d'un Waqf. Nous trouvons confirmation à ce propos dans un acte daté de 1793 (1208H) : « ...Madame Khedidja bent El-Hadj yahia atteste que toute sa part d'héritage obtenue de son père Hadj Yahia à savoir le terrain de Houarra est un Waqf... »(FM/C34/178) ; ou encore dans le cas de Khadidja bent Tayeb qui inscrit en Waqf les biens hérités de son frère (Fonds de baylik :C12/R63). Même dans les cas où la part d'héritage n'a pas encore été consommée –al-shiyâa (FM/C34/179 et FM/C34/26) .

Il apparaît d'après notre étude que contrairement à l'homme, certain Waqf femme ne prennent effet qu'après le décès de la fondatrice, et est souvent notifié dans son lit de mort. Ainsi donc nous pouvons dire qu'il s'agit d'un Waqf-testament et de Waqf de malade. Ce genre de Waqf est explicite par le « Fiqh ». Nous retrouvons de tel cas dans les registres de beït el-beylek au XVII siècle où nous relevons : « ...Waqf de Fatima nommée Saïda est un Waqf–testament : cette dernière lors de sa maladie mortelle à El-Hidjaz atteste que après sa mort tout les sept rizières (Ehbèl) sont Waqf ».

Par ailleurs, la femme pouvait exécuter d'elle même les procédures de Waqf, ou faire appel à un représentant en la personne du conjoint (FM/C34/R26) ou d'une autre personne (FM/C34/R118 etFM/C20-1/R19). Le phénomène de procuration était connu également chez les hommes .

Ainsi, la femme fondatrice jusqu'à son décès reste la seule à jouir des biens promis pour le Waqf comme l'homme, et cela, en conformité avec le rite Hanafite (rite d' Abou-Youcef). Dans certains cas, la jouissance des biens est cédée à la fille de la fondatrice et à sa sœur comme il apparaît dans le Waqf de Madame Aïchoucha bent-Abdelwahab en 1713 (1125H)(FM/C34/R171).

Le Waqf des femmes porte une particularité qui le distingue de celui de l'homme à savoir qu'il peut être ouvert à des femmes étrangères à la famille, c'est à dire, une femme bénéficiaire qui ne serait ni la fille de la fondatrice, ni sa sœur. Nous relevons ce cas dans le Waqf de madame Fatiha bent-gène-Ahmed, épouse de Mr Hadj Othmane Bey du Tittery daté de 1758 (1172H), qui profite du waqf : Khadidja bent-

à exclure ou minimiser le bénéfices des femmes .A ce propos, un fondateur 1762 (1175H) on ne peut plus clairement explicite à notifié : «.les enfants mâles des filles mariées à des étrangers n'ont pas de droit... » (FM/C34/R10),un autre fondateur 1792 (1206H) s'exprime comme suit : « ...la fille a des droit mais ne peut postuler au droit de domiciliation .... »(FM/C34/R17). On notera l'autorisation introduite par un savant fondateur 1548 (955H) donnant la possibilité aux bénéficiaires d'un waqf en lieu étranger, de le vendre et d'investir son revenu pour acheter l'équivalent en leur lieu de domicile(FM/C27-1/R45).

4/ Le bénéfice au waqf de la femme sous condition de célibat pourrait être traduit comme une restriction au mariage, ainsi pour ne pas perdre ses droits, la jeune fille évite le mariage alors que les femmes mariées stimulent le divorce notamment en période de répartition des revenus du waqf .

5/En somme l'exclusion de la femme du waqf équivaut, en particulier pour la première génération, à une privation d'héritage. En effet, l'essentiel des biens du fondateur étant sous forme waqf.

II/ la femme en tant que fondatrice du waqf : Bien et rôle social.

Globalement le cadre général qui régissait le waqf femme bénéficiaire reste inchangé dans le waqf femme fondateur. Ainsi, le waqf débutant en bien familiale évolue pour s'achever au sein de la fondation de bienfaisance des lieux saints (Haramain, la mekke et Medine) et dans de rares exceptions, il profite aux Waqf des Andalous ou de la grande mosqué de Miliana et d'Alger(FM/C34/R :25/43/113). De même dans le cas de fondation ou de bénéfice, la nature des biens Waqfs mis en jeu, sa position, la détermination des parts, les clauses, le statut de la femme (mère, sœur, épouse, parente...) restent inchangés.

Cependant le Waqf de la femme fondatrice nous révèle des aspects concernant la fortune des femmes, leur rôle social et les particularités du Waqf féminin.

L'objet du Waqf établit par la femme fondatrice est presque à l'identique de celui de la femme bénéficiaire : La maison familiale, étable (généralement situées en ville), le jardin potager, les terres irriguées et les terres en friche (en préparation aux labours) situées dans les « Fohos » (banlieues) et les Outhans (campagnes). A ce genre de bien, la femme inclut le type de locaux commerciaux (boutique-FM/C34/118). A ce propos, nous n'avons trouvé aucune indication dans l'étude du Waqf homme susceptible de nous permettre d'affirmer que les locaux commerciaux faisaient objet de Waqf homme. Bien au

sa progéniture femelle dans le cas de l'extinction des mâles(FM/C27-1/R45).

3) El-Arbi ould Mohamed ben Salah, également savant 1810 (1225H), inscrit comme waqf une parcelle de terre du territoire de la tribu de Djendel selon les mêmes modalités précédentes (FM/C34/R65).

La « clause du célibat » , comme condition à la participation de la femme au waqf est restée la plus répandue à Miliana et aux localités environnantes telle que, Mazouna, Tenès, Medéa. Cette clause a été notifiée par des expressions différentes, telles que :

- à Miliana 1548 (955H), un fondateur a dit « elles ont le droit tant qu'elles ne sont pas mariées... »(FM/C27-1/R45).
- à Tenès 1800 (1214H) : « ....les filles sont exclues, excepte en cas de besoin lors de non mariage... » (FM/C34/R173).
- 1822 (1238 H) : « ... les filles sont bénéficiaires avant leur mariage, perdent leur droit à leur mariage et le retrouvent en cas de décès du mari ... »(FM/C34/R80).
- à Médéa (1744(1157H)) : « ....à condition d'être veuve indépendamment de sa fortune personnelle... » (FM/C34/R140) .
-à Mazouna (1806 (1221H)) : « ...et la femme sans époux... »(FM/C34/174).

Hypothèses explicatives :

Les différenciations entre sexes et les exclusions déclarées ou non, telles que relevés dans les waqfs que nous avons étudiés, nous inspirent les hypothèses suivantes :

1/les fondateurs se sont inspirés de la loi musulmane relative à l'héritage laquelle favorise l'homme. L'homme étant le responsable de la famille, et le garant des dépenses de celle-ci. L'homme est par ailleurs plus destiné aux études que les femmes, ce qui lui laisse moins de temps pour l'exercice d'un travail, à cela, il faudrait ajouter la crainte des parents pour la pauvreté de leurs enfants mâles.

2/La différenciation sexuelle semble été motivée également par la breveté de la situation de jeune fille célibataire ou de femme veuve. Dans les deux cas, les femmes étaient rapidement demandées en mariage. Elles sont alors par ce fait mise sous la protection et à la charge de leurs époux, contrairement aux enfants mâles plus exposés à la pauvreté .

3/ Par ailleurs, il est connu qu'une certaine sensibilité d'ordre familiale et/ou tribale ayant pour souci de préserver les biens et d'empêcher leurs pertes au profit d'autres familles et/ou tribus, œuvre

par génération, et en cas d'extinction, le Waqf revient à sa sœur Rekia, épouse de Ali ben Ali agha, puis au fils de celle-ci Mohamed ben Ali et ses descendants (FM/C34/R113).

La femme comme conjointe du fondateur est rarement bénéficiaire totalement. Dans ces rares cas, son bénéfice est tributaire de son veuvage. Néanmoins ses droits sur le Waqf deviennent nuls dans le cas d'un mariage. Ces mêmes droits reviennent alors aux enfants du fondateur et uniquement à ceux là. Etant entendu que les enfants de la femme veuve nés d'un autre père, c'est à dire les beaux-fils du fondateur perdent ces droits par la même occasion. On trouve l'expression d'un tel cas dans l'exemple de Mr Hadj Mohamed, un des descendants du Wali sidi Ahmed ben Youcef datant de 1762 (1175H) selon les propos : « ... et sa femme Halima bent Ahmed Zerrouk à laquelle revient le 1/4 du revenu ... à sa mort ou son remariage, son droit revient à ses enfants excepté sa belle-fille Fatouma... » (FM/C34/R10).

- Certains fondateurs excluent complètement, et à toute génération la femme, tel est le cas dans le Waqf notifié à Blida en 1780 (1194H) : « ... les enfants de sexe masculin uniquement, sans aucun profit pour la femelle à toutes générations confondues »(FM/C34/R168).

- d'autres fondateurs temporisent l'exclusion de la femme en ce sens où, sous certaines conditions, elle devient bénéficiaire : cas de célibataire ou veuve, autrement dit tant qu'elle n'est pas à la charge d'un mari.

- enfin, d'autres fondateurs ne posent aucune entrave au bénéfice de la femme. Celle-ci peut être bénéficiaire, même mariée.

- Monsieur HAMMOUDA ben Haider el-Torki 1645 (1055H) a mis son logement à Miliana en waqf, au profit de ses filles dont trois étaient mariées.

Dans le cas le plus général, l'exclusion de la femme s'apparente plus à la volonté de favoriser la priorité de l'homme plutôt que d'instaurer la privation absolue de la femme, ceci semble se dégager des cas suivants :

1) Waqf de 1770 (1184H) : « ...après extinction des enfants mâles du fondateur, leurs filles deviennent bénéficiaires au même titre que les filles du fondateur lui même... »(FM/C34/R169 et FM/C24-1/R33).

2) Abou Abdellah Mohamed ibn abi Hassan Ali el-kharoubi el-Tarabolssi reconnu, comme autorité religieuse et savant, agréa son waqf en 1548 (955H) : des logements à Alger et à Miliana au profit de

A cette même date, Mr IBRAHIM Bey de l'Ouest Algérien à notifié un second Waqf à la plaine de chelif au profit des enfants de l'un de ces agents Mr IBRAHIM ibn Hadj Mohamed ben Sayèm, en préconisant là encore l'équité entre filles et garçons (FM/C34/R39)

Dans un autre cas, celui de Mr Mohamed beït-el-Maldji et Bèche Abou el-ekbèche à Miliana, et fondateur d'un Waqf renouvelé en 1770 (1184H) attribua à sa fille mineure Khadidja une part égale avec celle du fils (Ali) IBRAHIM Bey de l'Ouest. L'objet de ce waqf était une maison à Miliana près du tombeau de Sidi Ibn abd al- allah al-sâmit (FM/C34/R162)

Dans un autre exemple, et selon un Waqf des ascendants turcs établit en 1771 (1180H), l'égalité entre les deux sexes englobait les parents, les proches parents et même les associés. Dans cet acte, Madame Khadidja a bénéficié avec ses trois cousins Mr Mohamed Boulekbèche, Mohamed Injichaeiri et Mustapha à l'égalité soit 1/4 pour chacun (FM/C34/R40)

Par ailleurs, l'inégalité dans la répartition du Waqf ne concernait pas uniquement l'homme et la femme. Nous avons observé un partage inégale entre femmes et entre sœurs. Dans un registre des tribunaux daté de 1782 (1197 H) nous relevons : « ...Après sa (Othmane-el-torki) mort, le wakf revient au profit des filles de son beau-fils Ahmed Ibn Houcine Ibn Ahmed Bey nommés :Aïcha, Rekia, Khedidja et Oum el-Hassan, avec les proportions suivantes : une moitié pour Aïcha et l'autre moitié est répartit entre les trois autres sœurs » (FM/C34/115).

Si certains fondateurs adoptèrent le principe de la « double part pour l'homme », d'autres usèrent l'égalité entre les sexes. Il se trouve aussi que d'autres cas de fondateurs ne précisèrent pas dans leurs Waqf s'il fallait répartir selon la règle musulmane ou par l'égalité des part. Tel est le cas par exemple du Waqf daté de 1725 (1137H) de Mr Hadj Abdelkader, commandant en chef de Miliana et son frère Hadj Mohamed. De même, le Waqf de Mr Mohamed Djillali ben didiche el-Mazouni en 1733 (1146H) qui concerne une maison située en face du tombeau du saint-patron de la ville sidi Ahmed ben youssef (FM/C52/R122).

Par ailleurs, nous relevons dans un Waqf datant de 1740 (1153H) où le fondateur Mohamed El-cherif prévoit sa sœur comme bénéficiaire et ce seulement en dernier ressort au cas d'extinction de sa postérité.
Ce Waqf représenté par une maison située auprès du « Four el-Houka » est inscrit dans ces termes : « ... au profit de ses (le fondateur) enfants

La définition du concept:

- " Le waqf des femmes" est le waqf qui concerne les femmes. Elles peuvent être bénéficiaires et dans ce cas l'homme en serait le fondateur. Elles sont également fondatrices et dans le second cas les femmes sont bénéficiaires. Cette dénomination a été agrée par les juristes (faqi'h) et les juges, et on l'a retrouvée explicitement inscrite dans les documents d'archives (waqf al-marah)

Relevons cependant les cas où la dénomination composé par le groupe lexicale: " waqf des....", qui ne désigne pas en même temps le fondateur et le bénéficiaire tel que:

- Le waqf des Andalous, les waqf des nobles, ici il s'agit de communauté bénéficiaire.
- Le waqf du sultan, le waqf du malade, le waqf du chrétien n'est utilisé que pour designer les fondateurs.

Il est à signaler que l'étude du " waqf des femmes " qu'il soit a son profit ou qu'elle en est la fondatrice reste rattachée à la féminité.

I / femmes bénéficiaires: conditions et droits.

La femme ayant droits est généralement la fille, ou la nièce, ou encore la belle fille (la Bru) étant entendu qu'il s'agit de la fille de la femme du fondateur née d'un précédent mariage. La jouissance de ce droit ne prend effet qu'après la mort du fondateur pour l'ensemble des bénéficiaires males et femelles.

Le Principe de répartition du waqf est calqué sur la règle musulmane qui stipule que « l'homme dispose du double de la femme ».

Nous avons noté des promesses de dons y compris pour des filles avant leur naissance. Ainsi à titre d'exemple nous relevons un cas daté de 1747 (1160 Hégire) où un fondateur à noté ce qui suit: « ...tous les biens sus-cités sont déclarés Waqf, en premier lieu au profit de leur propriétaire Monsieur Abdelkader tant qu'il est vivant, puis à sa mort au profit de ses filles Khadidja, yamouna et Fatima Zohra, et aux futurs naissances de sexe male ou femelle, enfin au profit des descendants des personnes précitées et cela avec la double part pour l'homme par rapport à la femme... » (Fonds Mahkamas/Carton34/registre112).

Dans d'autre cas, nous avons des promesses de répartition équitable entre hommes et femmes. Ainsi en est-il de Mr IBRAHIM Bey de l'Ouest Algérien dans la plaine de Chelif 1763 (1176 H) qui a notifié son Waqf dans les termes suivants: « ...aux profits de mes enfants existant, des enfants à naître de moi, males et femelle et aux profits de leurs descendants et ce en part égale entre fille et garçons.. » (FM/C34/R18).

Les Waqfs des femmes à Miliana *

Dr. OUDDENE BOUGHOUFALA **

****

Notre présente contribution se fixe pour objectif l'étude du ''Waqfs des femmes'' dans la ville de Miliana située à 120 Km au sud ouest d'Alger.

Comme d'autres villes algériennes de l'époque Ottomane (1516 - 1830) Miliana aura connu le Phénomène « Waqfs des femmes », notre étude repose sur les documents des archives nationale d'Algérie dont:

- Les registres de « Beït-el-Baylek »
- Les registres tribunaux « Mahakim-el-Scharia ».

Ces documents constituent un corpus riche en ce qui se rapporte à notre sujet: Waqfs des femmes, de même qu'il contribue à nous éclairer sur le rôle social de la femme et ses responsabilités financières.

La femme comme épouse, mère, soeur, et jeune fille, autant qu'elle fût bénéficiaire, elle a été également et dans certains cas fondatrice de Habous. Dans les deux cas, les droits comme les devoirs sont déterminés selon des conditions établit par avance. Certaines de ces conditions placent l'homme et la femme à égalité, d'autres par contre favorisent l'homme y compris lorsque le Waqf en question est prononcé par la femme.

Ainsi, notre problématique telle que présentée ci-dessus, prend comme repère les questions suivantes:

- Quels sont les principes religieux et sociaux sous-jascents à la nature des « Waqfs des femmes ».
- Quel est le rôle social (citadin ou rural) de la femme à travers le phénomène des « Waqfs »?

---

* Chercheur à l'IREMAM / MMSH, Université de PROVENCE, France.

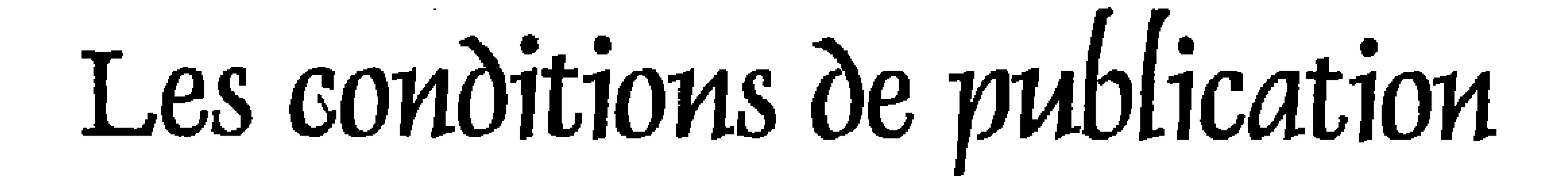
* Cet article a fait l'objet d'une communication au colloque international de recherche : Le rôle des fondations pieuses dans l'Algérie (17e-19e siècle) : facteurs socio-économique ,culturel et spirituel, organisé à AIX –EN-PROVENCE (13-15 Juin 2002).

ARTICLES

Sommaire

ARTICLES

NOTES DE LECTURE



La revue oùssour accepte pour publication tous les travaux et études répondant aux critères académiques suivants:

1-L'article doit être original et inédit.

2-L'auteur de l'article doit respecter les critères scientifiques et méthodologiques en vigueur; notamment les notes bibliographiques, dont la liste doit être jointe à la fin de l'article.

3-Les articles doivent être présentés sur disquette en plus d'un exemplaire tiré.

4-L'article(entre10 et 15 pages)doit être écrit utilisant la police "Time new roman",caractère 16 et espacement 1.5. Pour les notes bibliographiques, il est préférable d'utiliser le caractère 12 Avec espacement simple.

5- Tous les travaux seront soumis au comité de lecture pour évaluation avant leur publication.

6- Les articles ne seront pas restitués à leurs auteurs qu'ils soient publiés ou non.

Les articles publiés ne reflètent que l'opinion de leurs auteurs,et n'engagent en aucun cas la responsabilité de la revue oùssour

ADRESSE POUR CORRESPONDANCE

Prof.Boualem BELKACEMI
Laboratoire ' SOURCES & BIOGRAPHIES'
Département d'histoire et d'archéologie
Université d'Oran. ALGERIE
Tel: 213-(0)41-353306 - 42 68 54
Fax:213-(0)41-419184- 42 68 54
E-mail: oussour2002@yahoo.fr

ISSN 1112-4237 ردمد
Dépot légal 2003-868 الإيداع القانوني

Publication

EDITIONS ERRACHAD
19, Rue chemin de fer. Sidi Bel Abbes- ALGERIE

Tel Fax: 048-546440 048-549035

OÙSSOUR

N°3

Revue scientifique publiée par le laboratoire de recherche en histoire - SOURCES ET BIOGRAPHIES- Université d'Oran

Deuxième année 1423 - Juin 2003

Publication d'un rapport de police sur la zaouia des sennoussia dans la province de constantine par le commissaire central Mayerco

Dr Mohammed lamine Belghit

Les waqfs des femmes à miliana.

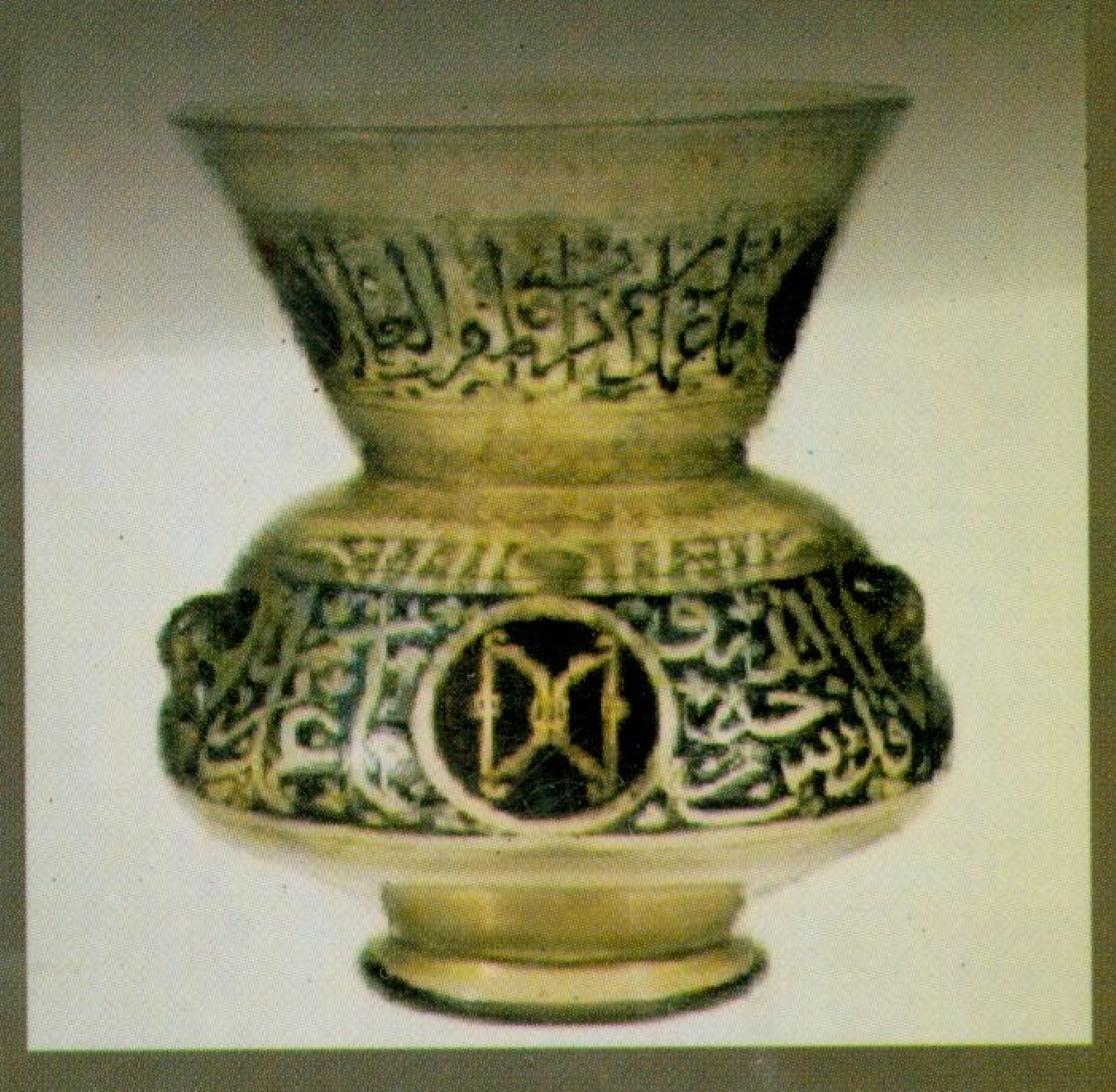
Ouddene Boughoufala

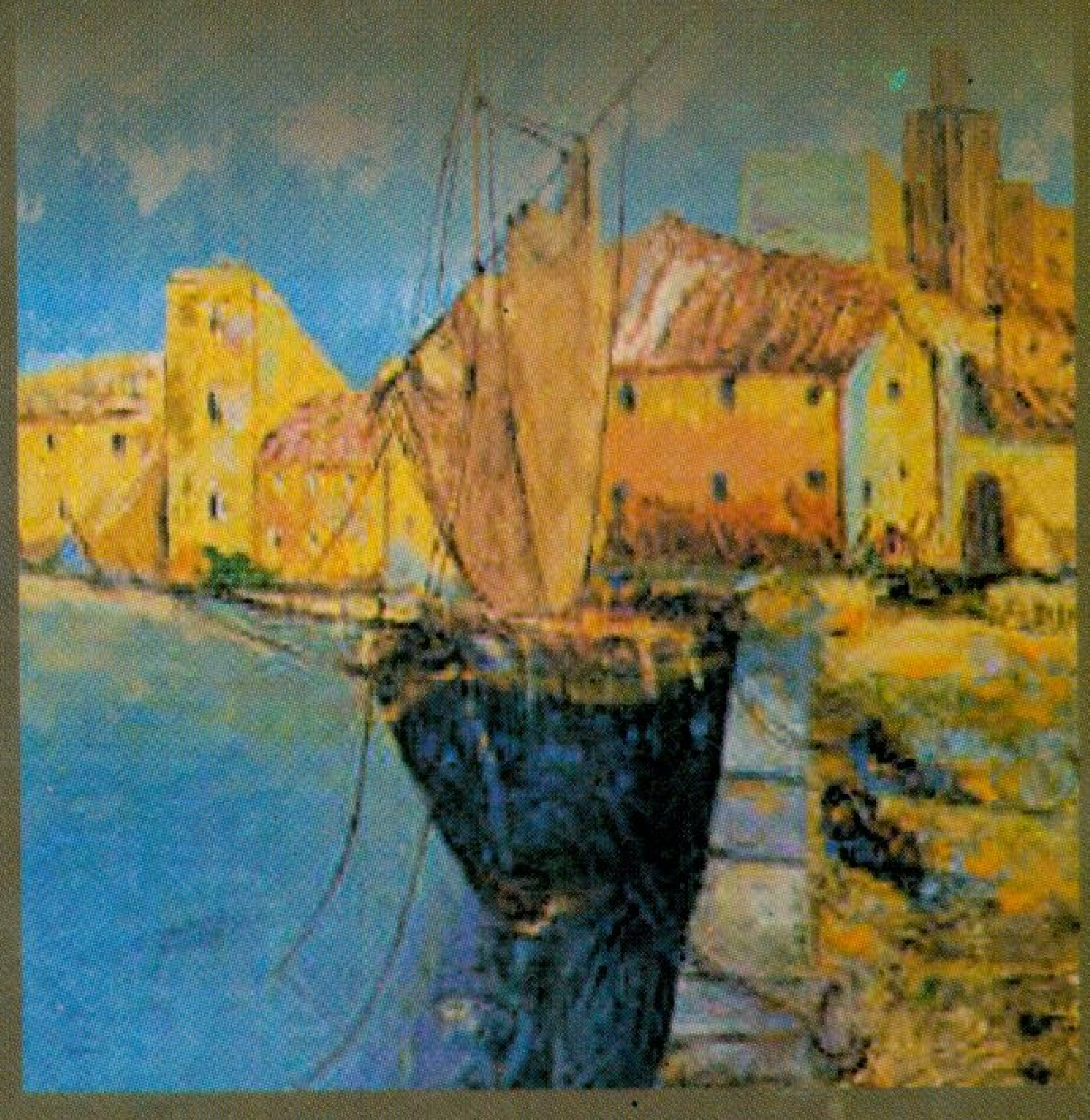
Chlef (ex. Orléansville) dans la revue Africaine (1856-1962)

Mr. Lamri Radjai

Moulay Belhamissi, Marine et Marins d'Alger, 1518-1830 (The Algerian fleet, 1518.1830)

By prof. Belkacem saadallah





ISSN 1112-4237 ردمد

EDITIONS ERRACHAD